

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Griega, Sección de Filología Clásica



TESIS DOCTORAL

La noción del alma personal en Plutarco

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Rosa María Aguilar

Madrid, 2015

Rosa María Aguilar Fernández

TP
1981
029



* 5 3 0 9 8 5 4 7 5 6 *

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

X-32-169000-4

LA NOCION DEL ALMA PERSONAL EN PLUTARCO

Departamento de Filología Griega
Sección de Filología Clásica
Facultad de Filología
Universidad Complutense de Madrid
1981



BIBLIOTECA

© Rosa María Aguilar Fernández
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1981
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-43155-1980

Universidad Complutense
Madrid

LA NOCION DEL ALMA PERSONAL EN PLUTARCO

Tesis doctoral de

Rosa Maria Aguilar Fernández

Ponente

Dr. D. Luis Gil Fernández

Mayo 1978

Αὐτῆς δὲ τῆς ἀληθείας ἡ μάθησις
οὕτως ἐράσμιόν ἐστι καὶ ποθεινόν
ὥς τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι διὰ τὸ
γινώσκειν.

Plutarco, Moralia 1093a

INDICE

Introducción	1
<u>Parte Primera: Los diálogos míticos</u>	
I. El mito de Tespesio - Arideo	
1. Cronología del <u>De sera numinis vindicta</u>	1
2. Finalidad del diálogo: El prólogo	2
3. El mito de Tespesio-Arideo	3
3.1. Visión de Arideo	4
3.2. Tipología de las almas	5
3.3. El colorido de las almas	5
3.4. Los castigos	6
3.5. La sima de Lete	7
3.6. La sima de los tres demonios y el oráculo	11
3.7. Nueva visión de castigos: Las tres lagunas	12
3.8. La reencarnación	12
4. Finalidad del mito	13
5. Comparación del mito de Er y el de Tespesio	18
6. Diferencias y semejanzas	19
7. El tema del alma	23
II. El mito de Timarco	
1. Cronología del <u>De genio Socratis</u>	27
2. Interés temático: Escenario del diálogo	30
3. El mito de Timarco	31
3.1. Visión de Timarco.	31
3.2. La voz-guía de Timarco: Visión de las islas; la sima.	32
3.3. Los cuatro principios y su relación entre sí.	37
3.4. Visión de las estrellas y doctrina del alma.	38
3.5. Tipología de las almas.	41
4. Consideraciones finales.	42

	Págs.
III. El mito de Sila.	
1. Cronología del <u>De facie quae in orbe lunae</u> <u>apparet</u>	45
2. Interés temático.	47
3. El mito de Sila.	48
3.1. Doctrina del alma.	51
3.2. El nacimiento y las dos muertes.	53
3.3. Escatología del mito: Castigos y premios.	53
3.4. Naturaleza de las almas.	57
3.5. Demonología.	58
3.6. La segunda muerte.	59
3.7. Tipología de las almas.	61
3.8. Reencarnación y nacimiento.	63
4. Conclusión.	64
IV. Estudio comparativo de los mitos escatológicos.	
1. Introducción.	65
2. La dimensión ética.	66
3. Premios y castigos.	68
4. La reencarnación.	70
5. Componentes del alma.	71
6. Los lugares de ultratumba.	76
7. Modalidades de visión escatológica.	80
8. Diferencias en la concepción del alma.	81
9. La parenesis ética.	82
10. Conclusiones finales.	87
Apéndice: Los fragmentos del tratado <u>De anima</u> de Plutarco.	89
1. Problema de los textos.	89
2. Descripción de los fragmentos.	90
3. Conclusión.	95

Parte segunda: el alma en los tratados religiosos y morales.

V. El diálogo <u>De defectu oraculorum.</u>	97
1. Interés temático.	97
2. Cronología.	97
3. El escenario y los personajes.	101
4. Análisis del diálogo.	103
5. El tema del alma en el <u>De defectu.</u>	121
6. El origen de los demonios: la <u>μεταβολή</u> .	122
7. Otros orígenes de los demonios.	125
8. El problema de la <u>μεταβολή</u> su incidencia en la división del alma.	126
9. Diferentes grados de virtud: Démones buenos y malos	130
10. Posibilidad de inmortalidad para los demonios.	134
11. El alma en su relación con lo demoníaco y lo divino.	137
11.1. La adivinación.	137
11.2. El entusiasmo.	139
12. Recapitulación.	143
12.1. Dualismo.	143
12.2. Distinción de partes en el alma.	144
12.3. Posibilidad de separación de estas partes del alma.	144
12.4. Consecuencias éticas.	145
13. Últimas conclusiones.	146
VI. El tratado <u>De virtute morali.</u>	
1. Cronología.	147
2. Interés de esta obra.	148
3. Análisis del contenido.	150
4. El <u>De virtute morali</u> y su relación con los otros diálogos.	154
5. Conclusión.	155

Parte Tercera: Alma personal y alma cósmica.

VII. El tratado De anima procreatione in Timaeo.

1. Cronología.	157
2. El texto.	158
3. El porqué de la inclusión del estudio de este tratado.	160
4. Análisis de su contenido.	
4.1. Enfoque exegético de Plutarco.	160
4.2. Crítica de las interpretaciones anteriores.	163
4.3. La crítica de Crantor.	164
4.4. La crítica de Jenócrates.	165
4.5. La anterioridad del alma.	166
4.6. El origen del cosmos.	167
4.7. La materia: El origen del mal.	169
4.8. El alma y el cuerpo del mundo.	171
4.9. Los elementos constitutivos del alma en el mundo.	173
4.10. Doctrina de Posidonio y su refutación.	175
4.11. Capacidad de conocimiento del alma del mundo.	178
4.12. Lo idéntico y lo otro.	181
4.13. Composición del alma del mundo.	182
4.14. El alma humana.	186
4.15. Partes del alma humana y del alma del mundo.	188
4.16. Alusión a esta doctrina en otros filósofos.	192
4.17. Propiedades del alma humana y del alma del mundo.	
5. Conclusiones.	194
Apéndice: Las <u>Quaestiones Platonicae.</u>	200

Págs.

Parte Cuarta: La correlación psico-somática.

VIII. La doctrina de las pasiones del alma.

1. Introducción.	203
2. Concepto del πάθος en Plutarco.	204
2.1. Punto de vista ético: Valoración positiva.	206
2.2. El enjuiciamiento ético de las pasiones: Aspecto negativo.	208
2.3. Las pasiones como enfermedades.	210
3. Crítica de la doctrina estoica de los πάθη.	211 bis
4. Pasiones del cuerpo y del alma.	215
4.1. El <u>De libidine et aegritudine</u> .	216
4.2. El <u>Animine an corporis affectiones sint peiores</u> .	218
5. Terapéutica de las pasiones.	221
6. Las distintas pasiones.	226
7. Conclusiones.	229
7.1. Carácter sintetizador de las doctrinas éticas plutarqueas.	230
7.2. Valoración plutarquea en el tema de las pasiones.	231
7.3. Posibilidad de una doctrina unitaria plutarqueana en el origen de las pasiones.	233
7.4. Fuentes de Plutarco.	234

IX. El alma y la experiencia onírica.

1. Introducción.	236
2. El sueño.	238
2.1. Teorías psicósomáticas.	238
2.2. El enfoque místico del sueño. El sueño hermano de la muerte.	246
2.3. El sueño como desvinculación del alma y cuerpo.	248
2.4. Conjunción de ambos enfoques.	250

Págs.

3. La onirogenesis.	251
3.1. Teorías materialistas.	251
3.2. Teoría ético - psicológica.	254
3.3. El sueño y la melancolía	261
3.4. Deisidamonía y ensueño.	262
3.5. Parapsicología onírica.	266
3.6. La "incubatio".	274
4. Conclusiones.	276
Recapitulación.	282
Notas.	288
Fuentes.	347
Bibliografía.	351
Registro de pasajes plutarqueos citados	361
Fe de erratas	379

INTRODUCCION.

Hacer un estudio sobre la noción de alma en Plutarco parece a primera vista una pretensión excesiva a la vez que, quizá, innecesaria. En efecto, la multiplicidad de estudios sobre Plutarco que, de un modo u otro, atañen a puntos íntimamente relacionados con la psicología, podría hacer aparecer como superfluo tal empeño. De otra parte, la dificultad intrínseca de la obra plutarquea tanto por su longitud como por su complejidad invitaba al abandono de la empresa. No obstante, la lectura de la bibliografía a nuestro alcance nos afirmaba en la idea de que el tema del alma en sí no estaba aún suficientemente tratado de una manera global y que no sería inútil el intento.

Aún así las razones para el desaliento eran muchas. En primer lugar la multiplicidad de fuentes utilizadas por nuestro autor directa o indirectamente, cuestión controvertida, pero que de un modo u otro plantea graves dificultades. Junto a éstas tampoco es desdeñable el problema de la cronología, ya que resulta harto difícil, por no decir imposible, situar la obra plutarquea en una ordenación temporal coherente, atendiendo a criterios objetivos. Asimismo, el polifacetismo de nuestro autor, su tendencia acusadísima a tratar temas de los más variados tipos, ha conducido a muy diversos enfoques y enjuiciamientos, frecuentemente negativos, de su obra. Aunque éste no haya sido el caso de los últimos decenios y actualmente contemos con una literatura, rehabilitadora, por decirlo de algún modo, sobre Plutarco, es de notar la persistente infravaloración de su obra, especialmente de los Tratados Morales.

Por todas estas razones no resulta extraño el prejuicio general de que es imposible reconstruir en la considerable obra plutarquea nada parecido a una doctrina coherente o a una evolución cronológica de su pensamiento.

II.

Por eso al emprender este estudio global ni el ponente, Dr. Gil, ni yo misma nos hacíamos ilusiones sobre los resultados que podrían obtenerse de una empresa tan compleja. Nuestros objetivos eran más modestos y podrían sintetizarse así:

- 1) Hacer un acopio exhaustivo de las referencias al tema del alma en las Moralia.
- 2) Establecer un orden entre ellas en virtud de un estudio comparativo.
- 3) Deducir, si no las líneas maestras de un pensamiento sistemático, sí al menos los grandes temas que le interesaron, agrupándolos por sus afinidades y esforzándonos por descubrir en el tratamiento de los mismos cuanto pudiera haber de coherente o de contradictorio.

A este objeto, una vez obtenido el material básico de trabajo, hemos dividido el tema en cuatro apartados principales que son los siguientes:

- 1) El estudio de los grandes mitos que aparecen en los diálogos De sera numinis vindicta (mito de Tespesio); De genio Socratis (mito de Timarco); De facie quae in orbe lunae apparet (mito de Sila). Tras las conclusiones obtenidas de la comparación de los mismos se añade un apéndice sobre los fragmentos del diálogo perdido De anima que, a nuestro juicio, presenta una concordancia notable con los anteriores.
- 2) El alma en las obras religiosas y morales, tomando como representativas de ellas el diálogo De defectu oraculorum y el tratado De virtute morali.

III.

- 3) La relación entre alma personal y alma cósmica según aparece en la exégesis plutarquea del Timeo platónico: De animae procreatione in Timaeo y asimismo las relaciones de esta última con las Platonicae Quaestiones.
- 4) La correlación alma/cuerpo en aspectos tales como las pasiones, ampliamente tratadas por Plutarco, tanto en los grandes diálogos como en tratados y opúsculos de carácter primordialmente ético. Asimismo, la relación psicosomática en el fenómeno del sueño y el ensueño, de importancia capital en el aspecto religioso-moral e incidente en otros campos de gran trascendencia, como la adivinación, que interesaron al filósofo de Queronea.

Hemos procurado presentar conclusiones parciales al final de cada capítulo y de cada apartado, cuando razones de economía y método así lo aconsejaban. No obstante, al final de este estudio se presentan unas conclusiones generales en las que, contra todo inicial pesimismo pueden observarse ciertas constantes en el pensamiento de Plutarco en el tema del alma individual.

CAPITULO I

EL MITO DE TESPESIO-ARIDEO

1. Cronología de De sera numinis vindicta

Parece que este diálogo puede fecharse con cierta seguridad por los propios datos que encontramos en el mito⁽¹⁾. En su última parte (565e) la Sibila predice la erupción del Vesubio y la destrucción de Dicearquea (Pozzuoli) por el fuego. Como esto ocurrió el año 79 no puede haber sido escrito antes de esta fecha. Además, también la Sibila predice la muerte del emperador que gobierna en ese tiempo τοῦ τότε ἡγεμόνος por causa de una enfermedad. El verso de la profecía dice así:

ἔσθλός ἐὼν νόσῳ τυραννίδα λείψει

Este emperador a quien se refiere el verso no puede ser Nerón, porque no murió de forma natural y además aparece citado en los castigos del mito entre los condenados y, por tanto, muerto ya. De los cinco emperadores que le sucedieron sólo dos murieron de muerte natural: Vespasiano y Tito. La referencia de ἔσθλός no podría haberla aplicado Plutarco al primero, pues privó a Grecia de las concesiones que le había otorgado Nerón, así que tiene que referirse a Tito que sí fue muy querido y que murió el año 81. Por tanto tiene que haberse escrito no antes del 79 y después del 81. Es por tanto el primero de los tratados, a juicio nuestro, que contiene mitos sobre el alma y por eso nos ocuparemos de él en primer lugar.

2. Finalidad del diálogo: el prólogo

Este tratado de Plutarco interesa a nuestro tema, ya que dos pasajes en él están dedicados al alma. En el 560a-b se habla de su supervivencia tras la muerte y, desde el 563e hasta el final del diálogo, el mito de Tespesio-Arideo se ocupa de la suerte del alma post mortem y de los castigos que sufre como purificación por las faltas cometidas en esta vida.

Plutarco ha situado la acción del diálogo en época contemporánea y su escenario en Delfos, donde era entonces uno de los sacerdotes de Apolo. El mismo es uno de los interlocutores junto con su yerno Patrócleas⁽²⁾, su hermano Timón y Olímpico.

Cuando comienza la conversación parece que acaba de leerse un libro de Epicuro. Se discute, tras su lectura, la objeción sobre el tardío castigo de los malvados que aduce Epicuro como prueba de la inexistencia de la providencia divina. Como ya se ha dicho, interesan especialmente al tema un pasaje de la exposición que constituye la primera parte y el mito que ocupa la final.

En la primera parte (560 a-b) Olímpico interrumpe en su disertación a Plutarco haciéndole notar que, al parecer, da por supuesto la supervivencia del alma (ἐπιμονὴ τῆς ψυχῆς). Este le replica que ellos ya lo han reconocido así, pues su razonamiento ha partido desde el comienzo de la suposición de que la divinidad reparte lo merecido a cada cual τὸ κατ'ἄξιον. A esto responde Olímpico si cree Plutarco que se deduce de la providencia y del gobierno de los dioses, el que también las almas sean absolutamente inmortales o cuando menos, que sobrevivan algún tiempo después de la muerte. Para Plutarco está claro que la divinidad se ocupa de los hombres, puesto que, si éstos fueran seres totalmente desprovistos de algo divino, sin semejanza alguna con ella,

y que se extinguieran -en frase de Homero- igual que las hojas la divinidad no tendría preocupación alguna por almas efímeras que crecen en una carne delicada, sin una raíz fuerte de vida, que después se destruirían por cualquier pequeño motivo. Pero aun así-dice-dejando a los demás dioses, "?Es posible que nuestro dios (Scl. Apolo), sabiendo que perecen las almas de los que mueren, exhaladas de los cuerpos como niebla o vapor, permitiera hacer grandes honras a los muertos, engañando a los creyentes?". Hay, pues, en esta introducción un prejuicio sobre la pervivencia del alma post mortem que se fundamenta en la existencia de la providencia divina que, como se advierte expresamente, es el supuesto de toda la discusión. La noción de providencia se basa a su vez sobre la idea de afinidad ($\pi\rho\sigma\sigma\acute{o}\mu\omicron\iota\omicron\nu$) y esta noción de afinidad prejuzga a su vez la índole del alma ($\theta\epsilon\iota\omicron\nu$), lo que implica que en ella hay algo resistente ($\delta\iota\alpha\rho\upsilon\kappa\acute{\epsilon}\varsigma$) y firme ($\beta\acute{\epsilon}\beta\alpha\iota\omicron\nu$). Sobre este principio se basará el mito posterior. La demora o tardanza en el castigo de los malvados ($\acute{\eta}\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\iota\mu\omega\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\omicron\nu\eta\rho\acute{\omega}\nu\ \beta\rho\alpha\delta\acute{\upsilon}\tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\omicron}\nu$), frente a la rapidez con que los hombres suelen vengar sus ofensas, se justificar , como es de esperar, en esa $\acute{\epsilon}\pi\iota\mu\omicron\nu\acute{\eta}$ del alma y a visualizar de alguna manera cómo se opera el castigo, ir  destinado el mito. Tras una larga y enojosa conversación plagada de ejemplos máficos e históricos que abarca desde el principio al 560a queda claro cuál va a ser el verdadero motivo de este opúsculo.

3. El mito de Tespesio-Arideo

A partir del 563b comienza el mito de Tespesio. En  l Plutarco nos desarrolla ampliamente su creencia en la pervivencia del alma en un mundo de castigos para los que aquí delinquieron. Como es lógico, dado el planteamiento del diálogo ($\acute{\eta}\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \tau\iota\mu\omega\rho\acute{\iota}\omega\nu\ \beta\rho\alpha\delta\acute{\upsilon}\tau\eta\varsigma$), no se tienen en cuenta las recompensas ulteriores de los buenos que parecen deducirse por

exclusión de la existencia de los castigos. Este sería un punto que se tratará a su manera en el De facie quae in orbe lunae apparet, como tendremos ocasión de ver. El relato tiene por protagonista a un hombre de Solos, Arideo, que había llevado una vida disoluta. En efecto, habiendo consultado en una ocasión al oráculo de Anfíloco si viviría mejor el resto de su vida, éste le contestó que le iría mejor cuando muriera. Este hombre, que en el transcurso de una visión posterior recibirá el nombre de Tespesio, -"divino"-, un día sufre una caída que le origina una contusión en el cuello, que le sume en un estado de muerte aparente. Es expuesto para el funeral, pero al tercer día se recupera y a partir de entonces cambia radicalmente de conducta, de tal modo que, los que se encontraban con él, deseaban conocer el motivo de su nueva actitud, pensando con razón que no por azar se había producido ese viraje en su carácter.

3.1. Visión de Arideo

Contaba Arideo que, cuando el entendimiento (τὸ φρονεῖν) se separó de su cuerpo, se sintió como un piloto se sentiría al ser arrojado del barco al abismo del mar. Después, reponiéndose un poco, le pareció respirar ya y ver por todas partes, habiéndosele como abierto un solo ojo al alma ⁽⁴⁾. Al comienzo no vio, salvo las estrellas, nada que le recordase su vida anterior. Luego contempló cómo las almas de los muertos formaban burbujas de fuego al remontarse al aire ⁽⁵⁾. Rompiéndose después las burbujas poco a poco, salían aquéllas con forma humana, livianas y con movimiento diferente saltando unas con gran ligereza hacia lo alto, mientras otras giraban como husos, dirigiéndose hacia abajo o hacia arriba, en confusa espiral que se restablecía con dificultad ⁽⁶⁾. Arideo quería hablar con ellas, pues había reconocido a algunas. Esto nos confirma no sólo el aspecto humano de las almas, sino también la conservación de los rasgos personales que tenían en

vida sus cuerpos.

Las almas no le escuchaban. Arrebatadas fuera de sí (*ἔκφρονες*), asustadizas se apartaban primero, luego se reunían con otras en igual estado, lanzando gritos inarticulados, como si hubieran perdido la facultad de comunicarse. Otras almas, en cambio, podían verse en lo más puro del aire, brillantes, acercándose unas a otras en buena armonía y apartándose de las almas tumultuosas. Su desagrado ante éstas lo manifestaban apiñándose entre sí y su alegría, revoloteando y dispersándose; una manera de manifestarse que nos confirma su incapacidad de hablar, al menos en una primera etapa, en unas y otras. En una segunda, recuperan el lenguaje, pues el pariente de Arideo se dirige a éste con palabra bien clara.

3.2. Tipología de las almas

Esta doble clasificación de las almas permite establecer en ellas dos tipos: uno, el de las que al salir de las burbujas se elevaban derecha y rápidamente, que serían las que luego brillaban en lo puro del éter apartadas de las otras. Cabría preguntarse si estas almas conservaban totalmente su inteligencia, el *τὸ φρονεῖν*, y se opondrían así también a las otras - *ἔκφρονες* - o si tanto unas como otras han perdido esta facultad. Las otras almas, calificadas de *ἔκφρονες*, son las que se mueven en círculo, tan pronto abajo como arriba, desordenadamente y lanzando voces inarticuladas.

3.3. El colorido de las almas

Arideo reconoció el alma de un pariente que había muerto siendo él niño y que le saludó llamándole Tespesio. Entonces es cuando se percata de cuál es la voluntad de los dioses respecto a él, manifestada en primer lugar por el cambio de su nombre

primitivo, Arideo, por el de Tespesio, luego al saber por su pariente que no ha muerto, sino que por una concesión de los dioses ha llegado allí con la inteligencia, dejando el resto del alma como un ancla en el cuerpo ⁽⁷⁾. Para convencerle le hace observar que las almas de los muertos no tienen sombra, ni guñan los ojos ⁽⁸⁾, mientras que él, Arideo, ahora Tespesio, está rodeado de una línea oscura siendo por el contrario el contorno de los demás diáfano y brillante. Pero no todos de igual manera. En unas almas el colorido era suave y uniforme ⁽⁹⁾, en otras se veían manchas dispersas o llagas, otras estaban manchadas de negro como las víboras, otras, por fin, tenían desgarraduras. Aquí en esta cuádruple clasificación se puede ver también una doble con subdivisiones; la primera categoría de almas sería la de las puras y diáfanas, que vendría a coincidir con la anterior de almas que ascienden derechas y brillan puras en el éter. La segunda sería la de almas manchadas en mayor o menor grado (hasta tres subdivisiones), las cuales asimismo giran formando un huso y gritan tumultuosamente con voces inarticuladas.

3.4. Los castigos

Después el pariente de Tespesio hace una exposición de los castigos de aquel lugar y de quiénes están encargados de ellos. En primer lugar Adrastea, hija de la Necesidad y de Zeus, es la vengadora suprema de todas las injusticias y nadie le escapa. De ella dependen las tres ejecutoras: Poine, para los castigos más leves; Dike, que recibe del demon (no precisa Plutarco cuál), a quienes necesitan mayor castigo de su maldad; por último Erinis, que es la más dura de las tres, persigue a los que intentan escapar y los oculta en lo "indecible e invisible" ⁽¹⁰⁾. Describe extensamente después la forma de los castigos. El

de Poine, durante la vida, tiene por objeto los sentidos y no alcanza totalmente la maldad de la persona ⁽¹¹⁾. Dike recoge a los que han escapado en este mundo de la purgación en vida y hace visibles las culpas en sus almas, de forma que no puedan esconderse, ocultarse ni cubrirse. Así los muestra a todos, especialmente a sus padres y antepasados, como un ser indigno. Pero si éstos son también malvados, el castigo consiste en el verse mutuamente en una forma indigna y menesterosa, de tal manera que este castigo es por su dureza mayor que los castigos en la carne. Todas las manchas, llagas y cicatrices visibles en las almas son las señales que les han dejado sus pasiones. De igual modo sus colores, cuanto más oscuros, indican un mayor grado de maldad, del que puede llegar a producirse hasta una supuración venenosa. En la medida en que las almas son purificadas, se transforman desde esos coloridos a otros más claros, hasta que llegan a ser diáfanas y resplandecientes. Algunas, sin embargo, no llegan a poder purificarse y se ven arrastradas a un nuevo nacimiento, bien por la debilidad de su razón y su pereza para la contemplación, bien porque necesitadas de un instrumento para sus pasiones y placeres, busquen nuevamente un cuerpo.

3.5. La sima de Lete

Después de estas explicaciones el guía de Tespesio le condujo hasta una gran sima, llamada de Lete donde florecía una exuberante vegetación. A esta sima Dioniso había traído a su madre, Sémele ⁽¹²⁾. La significación de esta sima parece confusa. Así al principio, antes de describir su interior, dice ver en ella a las demás almas que "allí experimentaban eso" (τοῦτο ἔμετ πασχούσας). Ese τοῦτο no aparece claro y Wyttenbach lo corrigió por ταύτό. otros manuscritos dan οὗτω. Esas almas, además, atraídas por la sima volaban en círculo como pájaros, sin atreverse a cruzarla. Pero luego se

dice que las almas esas mismas u otras? regaladas por los buenos olores corrian y se trataban amigablemente. La sima es descrita como semejante a las grutas báquicas (εἶσω μὲν ὁφθῆναι τοῖς βακχικοῖς ἄντροις ὁμοίως ὕλη καὶ χλωρότητι καὶ χροαῖς ἀνθέων ἀπάσαις διαπεποικιλμένον ("Dentro se parecía a las grutas báquicas, llena de colorido por el bosque, verdura y todos los tonos de flores". 565 f). Asimismo exhalaba un suave aire con olores que producían placeres admirables y una mezcla (κρᾶσις) como la producida por el vino en los embriagados⁽¹³⁾. Y era ese suave olor lo que atraía allí a las almas. Llamar de Lete a la sima hace pensar en que pudiera ser el lugar de donde brotara el río o que en ella estuviera la fuente de este nombre. Según las enseñanzas órficas además de beber en ella para olvidar los que llegaban al Hades, también bebían los que iban a volver al mundo terrestre para borrar el recuerdo del pasado⁽¹⁴⁾. Sin embargo Plutarco no habla de bebida sino de humedecimiento. En efecto el pariente de Tespesio no permitió su permanencia allí, sino que lo arrastró, explicándole la disolución de la parte inteligente del alma (τὸ φρονοῦν) por el placer, al humedecerse. Al mismo tiempo, decía, se reanima lo irracional y corporal (τὸ δὲ ἄλογον καὶ σωματοειδές) produciéndose el recuerdo del cuerpo y, de éste, el deseo de nacimiento que se llama así, γένεσιν , por ser una inclinación a la tierra : νεῦσιν ἐπὶ γῆν , al hacerse más pesada el alma por la humedad⁽¹⁶⁾. Los tres datos coincidentes se nos antojan en cierto modo contradictorios. La descripción del antro y el hecho de que Dioniso condujera allí a su madre presentan este lugar más bien como lugar de premios. En cambio el hecho de apartarle de allí a Tespesio su pariente y la explicación ulterior sobre la disolución del alma por la humedad, califican este lugar negativamente.

Para G. Soury⁽¹⁷⁾ recordaría esta sima al Tártaro del De genio. Efectivamente la descripción es semejante pues en el

De sera se habla de χάσμα μέγα καὶ κάτωδιηκον (565 e) y en el De genio se dice que es μέγα στρογγύλον οἶον ἐκτετμένης σφαίρας (590 f). Las almas, que caen en la sima o se alejan, tienen su paralelo en las estrellas del De genio. Soury dice que esta sima sería el hemisferio inferior del mundo donde se situarían los infiernos. Parece seguir en esta opinión a F. Cumont ⁽¹⁸⁾. Pero Plutarco no llama en el De genio a este lugar Tártaro, sí aparece así, empero, en el mito de Er en la República ⁽¹⁹⁾. Por otra parte R.M. Jones ⁽²⁰⁾ se refiere a este lugar de Lete en relación con un pasaje de la República (621 b-c), donde se describe la llanura de Lete. Después de narrar ambos pasajes dice que está claro que en Platón todas las almas que van a volver al nacimiento beben del río del Olvido (Ἀμέλης) para no recordar sus anteriores encarnaciones y las visiones que han contemplado en su estancia de mil años. En Fedro (248c) dice que λήθη tiene un sentido distinto, olvido de la visión celeste. Pero cabría preguntarse, -dice Jones-, si en Plutarco todas las almas que van a volver a nacer pasan por esta sima. Y añade que, como ya se ha dicho que algunas almas de los malvados son impelidas por la vehemencia de su propia locura, no hay razón por la que estas almas debieran entrar en el lugar de Lete, toda vez que la condición -maldad del elemento racional y predominio de lo sensual-, existe en ellas. Es quizás mejor considerar este pasaje, -prosigue Jones-, como otro relato simbólico de la caída del alma desde un estado superior y ponerlo en relación con otro pasaje plutarqueo, el del Amatorio (766b), o De genio (591c). Sin embargo tampoco quiere asumir dogmáticamente esta interpretación, porque todo depende en definitiva de hasta qué punto Plutarco se cuida de conseguir consistencia en sus afirmaciones. Cita Jones en la n.134 de la p.46 a Stewart, "Myths of Plato" p.379 que interpreta a Plutarco en la corriente que preludia el neoplatonismo, cita que transcribo literalmente: "Plutarch's whole description, however, reflect the doctrine,

which we afterwards find in Plotinus and others of the Neo-Platonic school, of the Mirror and Bowl of Dyonisus, and cannot properly be brought into line with such a description of the River of Lethe as we have in the myth of Er." Sigue Jones refiriéndose a las conexiones de este pasaje con Macrobio y con Servio, pero sin querer aventurar si la ascensión de Dioniso a los dioses a través de la sima tendría relación con la interpretación mística de éste como dios de la pluralización y así de la caída del alma, y termina la nota diciendo que, como señalaba Stewart, el τόπος Λήθης tiene analogía con la crátera de Dioniso y que bien podría ser una tradición que Plutarco trasladara aquí al cielo. A esta interpretación se opone F. Cumont.⁽²¹⁾

Un reciente libro de Y. Vernière⁽²²⁾ plantea nuevamente el controvertido pasaje de la sima de Lete. Su conclusión es que la sima de Lete es en definitiva una puerta del cielo: "De toutes façons le gouffre du Lethé est une des "portes du ciel", et sa localisation doit beaucoup à l'Odyssée ou plutôt à ses exégètes, ainsi qu'aux "prairies" de la République (614 a), et quelque chose peut-être à la vision d'Empédocle".⁽²³⁾ Pese a esta exégesis y la reiteración de la semejanza de esta sima con las grutas báquicas, habituales en la época helenística y que inducen a una interpretación positiva del pasaje: "Le gouffre céleste transpose donc tout simplement le spectacle familial d'un rite local, dont le rappel, pas plus que l'ascension de Sémélé, n'est fortuit, étant donné le rôle joué par Dionysos dans toute cette eschatologie"⁽²⁴⁾ no podemos llegar satisfactoriamente a tal conclusión. Todo el decorado, por decirlo así, follaje, colorido, flores, exhalaciones perfumadas son aparentemente signos positivos pero ocultan una trampa. Quienes son atraídos por tales placeres ven fundirse su inteligencia por la humidificación del elemento racional: ὡς ἐκτῆ-

κείται καὶ ἀνυγραίνεται τὸ φρονοῦν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς. (566a)

lo que provoca su caída en un cuerpo e impide el proceso de purificación y ascensión del alma.

3.6. La sima de los tres démones y el oráculo.

A continuación llegaron a la proximidad de lo que parecía una gran crátera y resultó ser otra sima, adonde afluían corrientes de colores distintos, una como la espuma del mar o la nieve, otra violeta como el arco iris y otras de diversos tintes con un brillo particular cada una. Se reitera, pues, nuevamente el simbolismo de los colores. En ella tres démones, sentados juntos formando un triángulo, mezclaban las corrientes⁽²⁵⁾. A ese lugar había llegado Orfeo, cuando buscaba a su esposa, y a sus explicaciones erróneas se debía el haber atribuido el oráculo de Delfos a Apolo y la Noche, cuando ese lugar era el κοινὸν μαντεῖον de la Noche y la Luna. Por eso no tiene sede alguna sobre la tierra sino que, completamente errante, se manifiesta a los hombres en ensueños e imágenes. Por eso, "como ves", decía el guía de Tespesio "los sueños dispersan lo simple y verdadero con lo engañoso y múltiple en su colorido."⁽²⁶⁾ Al lugar de Apolo, más arriba, pensaba que no podrían llegar. La amarra del alma de Tespesio no podría estirarse más, sino al contrario, al no relajarse, tiraría hacia abajo atada al cuerpo. Tespesio no pudo en efecto llegar, ni ver la luz del trípode, sino sólo su resplandor. En cambio oyó la voz aguda de una mujer, que expresaba en verso, entre otras cosas, su propia muerte. El demon, es decir su pariente, explicó que era la voz de la Sibila. Cuanto más quería escuchar Tespesio, tanto más le rechazaba el impulso de la luna, porque la voz predecía el futuro girando en torno a ella. Entonces fue cuando escuchó la predicción sobre la erupción del Vesubio, la destrucción de la ciudad de Dicearquea y la muerte del emperador.

3.7. Nueva visión de castigos: Las tres Lagunas.

Tras esto volvieron a la contemplación de los castigos, siendo lo más doloroso ver los suplicios de amigos, familiares y especialmente el de su propio padre. Vemos así cómo los castigos más duros son para aquellos que, logrando en vida ocultar sus crímenes, pagan dobladamente después. Cuando Tespesio quiere huir, ya no vuelve a ver al demon, su pariente, y es empujado por otros de horrible aspecto a mirar, contemplando así forzosamente estos terribles espectáculos. Quienes habían logrado ocultar sus malas obras, ven cómo sus almas son vueltas hacia fuera, para que su crimen sea expuesto en toda su crudeza. También sufren dolores más atroces, porque ya no se producen en la parte irracional y pasional del alma, (τὸ ἄλογον καὶ παθητικόν) al estar dañadas en la parte superior de la razón. Otras almas se retorcían de dos en dos, o de tres en tres, devorándose entre sí por los remordimientos. Y al lado había tres lagunas, una hirviente de oro, otra fría de plomo y dura de hierro la última, donde los démones sumergían a las almas alternativamente para purificarlas. Otro tipo de castigo era el provocado contra las almas, aparentemente ya purificadas, pero denunciadas por sus parientes al reconocerlas allí. Entonces se las perseguía de modo implacable, a veces enlazadas con las de sus descendientes, como abejas o murciélagos, que chillaban sin cesar, -eco indudablemente homérico-, al recordar lo que sufrieron por su causa.

3.8. La reencarnación

Por último vio como forjaban a las almas abocadas a un nuevo nacimiento en animales de todas clases unos artesanos que las golpeaban para adaptarlas a sus nuevas formas de vida. Entre ellas vio el alma de Nerón que, destinada a víbora primero fue luego con mayor benevolencia cambiada en el animal cantor de los

pantanos, por consideración a los beneficios que hiciera a Grecia.

La visión de Tespesio termina cuando una mujer le toma de la mano, diciéndole: "Para que recuerdes mejor cada una de estas cosas" al tiempo que intentaba tocarle con una varita ardiendo, lo que impidió otra mujer ⁽²⁷⁾. Entonces se ve arrastrado como por una cuerda, indudablemente la amarra del alma, y cae en su cuerpo.

4. Finalidad del mito

Hemos visto ya por la exposición del mito cómo la intención de éste es exclusivamente escatológica. No se habla de la muerte, o de la segunda muerte, como en el mito del De facie, sino que vemos aparecer el alma, ya separada del cuerpo, ascendiendo como una burbuja de fuego. Hamilton ⁽²⁸⁾ viendo en la obra de Plutarco un afán de réplica de Platón, a quien aquél, en su opinión, consideró como su más querido maestro, cree que este mito de Tespesio tiene su origen en el mito de Er de la República. Aunque se haga hincapié en las semejanzas; aunque se admite que Plutarco, cuando escribió su mito, tendría en su memoria este pasaje y aunque el mito de Tespesio como el de Er en la República, sea la conclusión del diálogo De sera, sin embargo, se observan matices bastante distintos en ambos mitos. También Soury ⁽²⁹⁾ ha tratado el origen de nuestro mito, pero insiste más en la coincidencia con el mito de Gorgias, aunque naturalmente trate también su relación con el de la República.

Veamos lo que nos muestra una sinopsis de ambos:

MITO DE ER

Sale del cuerpo el alma

(ἡ ψυχή)

El alma de Er se pone en camino con otras muchas y llega a un lugar maravilloso

En este lugar hay dos aberturas en la tierra y dos enfrente en el cielo

En medio están unos jueces que mandan a los justos al cielo, a los injustos bajo tierra por dichas aberturas

De las dos aberturas del cielo bajan almas limpias, de las de la tierra suben almas sucias y llenas de polvo.

Las almas que vienen del cielo cuentan su felicidad, las otras sus vicisitudes en el viaje subterráneo, que había durado mil años

MITO DE TESPESIO

Se separa del cuerpo el entendimiento (τὸ φρονεῖν)

El alma de Tespesio recupera la respiración y contempla a su alrededor las estrellas

Las almas de los muertos suben desde abajo como burbujas de fuego . Unas saltan rápidamente hacia arriba, otras dan vueltas en espiral

Las almas que se mueven con regularidad se expresan mediante dispersión y concentración . Las almas que se mueven desordenadamente con voces inarticuladas

MITO DE ER

Enumeración de castigos
sufridos: Diez veces por cada
injusticia e igual proporción
en los premios.

Cástigos especiales para los
autores de muchas muertes,
traidores de ciudades o
ejércitos causantes de esclavitud.

Sanciones de piedad o impiedad con los dioses o los padres.

Anécdota de Ardico, tirano de Panfilia. Este y otros de su calaña, cuando intentan subir por la abertura, son rechazados al tiempo que la boca muge.

Unos hombres salvajes los desuellan y los arrojan al Tártaro, después de pregonar sus culpas.

MITO DE TESPESIO

Castigos presididos por Adrastea y ejecutados por Poine, Dike y Erinis.

Dike desnuda las almas.
Erinis las arroja a lo indecible e invisible.

MITO DE ER

Las almas pasan siete días
 en la pradera, al octavo se
 ponen en marcha y en cuatro
 llegan a un lugar, donde pueden
 ver la columna de luz entre el
 cielo y la tierra.

El huso de la Necesidad con el
 que giran las esferas: Sus hijas,
 las Parcas, que cantan al son de
 las Sirenas: Laquesis el pasado,
 Cloto el presente, Atropo el fu-
 turo.

Las almas escogen su destino
 ante Laquesis.

Pueden, según el puesto que
 obtuvieron por suerte, elegir
 sus vidas futuras.

Ratificación de su elección
 por las Parcas y, finalmente,
 por la Necesidad.

MITO DE TESPESIO

La luz del trípode a través
 del golfo de Temis se apoya
 en el Parnaso.

La voz de Sibila. Varias profe-
 cías.

Las tres lagunas de oro, plomo
 e hierro. Las almas bañadas por
 unos démones son cambiadas en
 otros seres.

MITO DE ER

Paso a la llanura del Olvido
(Lete) y río de la Despreocu-
pación.

En medio de un trueno y
temblor de tierra pasan a su
nacimiento.

MITO DE TESPESIO

La sima de Lete.

Segundo nacimiento. Las almas son
forzadas a convertirse en animales
de todas clases.

5. Comparación de ambos mitos

Aclararemos ahora algunos puntos que la índole de la sinopsis no permite exponer:

- 1) En el mito de Er aparecen las Parcas, hijas de la Necesidad; Observamos cierto paralelismo con Adrastea y sus tres servidoras; además Adrastea es en Plutarco hija de la Necesidad, pero las funciones de unas y otras son diferentes.
- 2) En la función de Atropo en el mito de Er hay un cierto parecido con la Sibila, en tanto que ambas cantan lo que va a suceder.
- 3) Las almas en el mito de Platón eligen su nuevo destino y con ello va aparejada la nueva vida que van a emprender. En Plutarco, en cambio, los démones que bañan las almas en las lagunas configuran sus nuevas vidas sin tener en cuenta su voluntad.
- 4) Aunque difieran en cuanto al orden de aparición en los mitos respectivos, hay una semejanza de funciones entre la llanura de Lete en Platón y la sima de Lete en Plutarco. Ambas producen el olvido de todo lo anterior y su paso por ellas supone un nuevo nacimiento. La diferencia radica en ser en Platón un paso necesario en el proceso de reencarnación; en tanto que en Plutarco sólo caen en la sima los que se dejan atraer por los placeres ofrecidos por ella a los sentidos.

Como nota final debemos tener en cuenta que en la sinopsis se ha prescindido de dos pasajes del mito de Tespesio. El primero sigue a la descripción de la sima de Lete, y es el ya referido de la crátera de los tres démones, lugar del oráculo de la Noche y la Luna. Este ha sido omitido por falta de paralelismo. El segundo es el de la reiteración de los distintos tipos de castigo y

viene a continuación del pasaje de la luz del trípode delfico. Este pasaje, como el señalado en la sinopsis, tiene su origen en el mito del Gorgias (524d), tanto en lo referente a los castigos de Dike consistentes en el desnudar las almas, como a las heridas y cicatrices visibles en ellas.

6. Diferencias y semejanzas

Como es lógico, al hacer esta sinopsis se ha procurado conjuntar todos los puntos que presentan un mayor paralelismo en los dos mitos. Sin embargo, del resultado de la comparación podrían sacarse conclusiones poco positivas para encontrar en el mito de Er un modelo completo del de Tespesio. Ciertamente el mito de Tespesio pudo tener su modelo en el de Er, pero, si se analiza a fondo, no hay tantas coincidencias y éstas son las de un carácter más general. Así, para comenzar, son similares las causas de la visita al otro mundo de Er y Tespesio y, naturalmente, de esta similitud es deudor Plutarco. Ahora bien, si se prescinde de los datos más anecdóticos, no se asemejan en la forma en que aparecen las almas en uno y otro pasaje ni después en su forma de comunicación, ni siquiera en los castigos, que en Platón, siguen a la decisión de los jueces, mientras que en Plutarco éstos no aparecen y los castigos se describen de forma más colorista. Tienen, empero, una cierta similitud las descripciones de las almas bienaventuradas con las almas de la sima de Lete, aunque el estado de felicidad de éstas sea un tanto equívoco; pero, aún formando un grupo similar, los castigos del mito de Er no representan un papel en la República de la misma envergadura que los del mito de Tespesio en el De sera. Efectivamente en éste es morosa la descripción de las almas malvadas con sus colores, manchas, llagas y cicatrices. Los distintos tipos de vicios, a los que corresponden distintos castigos, se enumeran con realismo impresionante. Esto es, a nuestro juicio, lo que constituye la diferencia fundamental pese a tantos

rasgos semejantes, entre ambos mitos. El mito de Er cuenta la suerte de las almas en la otra vida, el juicio, los premios, los castigos y, de forma muy significativa, el retorno de las almas a un nuevo nacimiento. En cambio, la atención de Plutarco se centra más bien en la descripción de los males que aquejan a las almas de los malvados en el otro mundo; en los espeluznantes castigos y sólo muy secundariamente en su purificación y rehabilitación. En Platón el mito tiene una estructura armónica y en él se contemplan una serie de etapas perfectamente enlazadas. En el De sera cuando Tespesio ha recibido las explicaciones de su guía sobre Adrastea y sus ayudantes, Poine, Dike y Erinis, cuando se ha enterado ya de los castigos y visitado la sima de Lete, la crátera de los tres demonios y su oráculo de los sueños, tras haber visto la luz del trípode y oído a la Sibila, una vez más es conducido a la contemplación de las penas. Ahora se le informa con mayor detalle sobre los signos de maldad de las almas, y de la casuística de los castigos. Y la regeneración de aquéllas no se contempla en su totalidad, porque se habla en 567c de las lagunas donde son sumergidas para su transformación en oro, plomo e hierro y nuevamente en oro, pero Plutarco abandona luego este relato y vuelve obsesivamente a ocuparse de los castigos de otra categoría de almas.

El nuevo nacimiento reaparece en 567f de forma muy distinta a la platónica, pues si allí las almas eligen voluntariamente su nuevo destino, aquí son forjadas y moldeadas, sin contar con su parecer en animales de toda clase. En este lugar se sitúa la anécdota de Nerón quien, yendo a nacer como víbora, recibe otro destino por sus favores a la Hélade.

El final, presenta grandes semejanzas con el comienzo en los dos mitos. Después de un trueno y temblor durante el cual las almas se elevan a su nacimiento, Er aparece, sin saber cómo, en

su cuerpo, encima de la pira. Tespesio cayó en su cuerpo, arrastrado por un viento fuerte y violento.

En resumen, la diferencia de contenido y finalidad entre ambos mitos es grande. La finalidad de Plutarco es ante todo la de reforzar la teoría, anteriormente expuesta en el diálogo, de que todos los malvados recibirán su merecido antes o después, en vida, o en la ultratumba. De ahí su insistencia en describir toda clase de tormentos aplicados a todo género de malvados, según sus diversos tipos de errores, que en el De sera serían ya casi pecados en el concepto cristiano de la palabra. Insistiendo en las diferencias nos planteamos ahora algunas preguntas ? De dónde proviene esa relación del colorido de las almas con su grado de maldad o de purificación? ?Qué significa esa sima de verdura y alegría pero tan engañosa en sus consecuencias, la de Lete, que las almas no se atreven a cruzar? ?Es sólo producto de la fantasía de Plutarco su relación con Dioniso o procede esta relación de algún culto misterioso? Luego viene la extraña narración de las corrientes que van a la crátera y los tres démones que presiden su mezcla. Esta crátera, sima visitada por Orfeo, es sede del oráculo, no de Apolo y la Noche, sino de ésta y la Luna.

Por tanto no tiene ningún lugar de profecía fijo en la tierra, y al contrario su condición errante le hace manifestarse a los hombres en sueños e imágenes. Respecto a la primera interrogación haremos un estudio más detallado sobre el colorido de las almas y sus conexiones con etapas anteriores y posteriores a Plutarco en el próximo capítulo. La sima de Lete aparece doblemente significativa pues, si es un lugar de tránsito y olvido para las almas que, cediendo a sus pasiones, son arrastradas por sus atractivos dañosos, también fue lugar de tránsito para Sêmele, madre de Dioniso y es de suponer que tal estancia fuera anterior a su ascensión al Olimpo. En este sentido creemos que ha entendido mal

Roscher el pasaje comentado, citando a Plutarco como sustentador de esta segunda suposición, según hacemos notar en la n.12 de este capítulo. De este modo no puede considerarse entre los lugares de castigo de modo absoluto tal como hemos visto interpretar este pasaje a algunos autores. Finalmente el pasaje de los tres démones ofrece aún más dificultades si cabe. No hemos encontrado apenas comentarios sobre él. Quizá lo más claro sea el esquema triangular de rememoración platónica. La presencia de Orfeo tras Dioniso nos lleva a pensar en la influencia de elementos místéricos relacionados con la vida de ultratumba y su consecución mediante la práctica de ritos prescritos en los misterios. En este sentido es iluminador un pasaje de la Consolatio ad uxorem (611 d-e). Plutarco reconviene a su esposa por prestar oídos a quienes mantienen el que no existe nada doloroso ni dañino para lo que desaparece absolutamente, donde está aludiendo a las doctrinas epicúreas sobre la carencia de significación de la muerte, y le dice: οἶδα ὅτι κωλύει σε πιστεύειν ὁ πατριος λόγος καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνομιν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες ("sé que te impide creerlo la doctrina patria y los símbolos místicos de los ritos de Dioniso, que conocemos quienes participamos conjuntamente de ellos"). La alusión a Dioniso al tiempo que a la doctrina de la patria parece aludir claramente al origen tebano de Sêmele, la madre de Dioniso y su mayor relación por consiguiente en cultos de carácter local beocio. No es de extrañar por tanto que el piadoso Plutarco haya introducido en este mito una leyenda de su patria. Por eso importa más insistir en esos elementos nuevos que en las semejanzas con Platón, porque esos elementos diferentes nos deberán llevar a estas influencias de tipo religioso, populares e incorporadas a las platónicas por Plutarco. (31)

7. El tema del alma.

Para terminar vamos a hacer algunas consideraciones sobre lo que constituye el tema central de este estudio, el alma, y cómo aparece en este mito.

Las almas suben dentro de unas burbujas de fuego: τὰς φυχὰς τῶν τελευτῶντων κάτωθεν ἀνιούσας πομφόλυγα φλογοειδῆ ποιεῖν (563f), pero éstas, al salir al aire, se rompen poco a poco. Entonces surgen las almas con aspecto humano, pero sin peso, ligeras (τύπον ἔχουσας ἀνθρωποειδῆ, τὸν δὲ ὄγκον εὔσιταλεῖς 564a). Podríamos pensar que esta forma esférica es de influencia estoica (véase la nota 5 de este capítulo) como el fuego es aquí una reminiscencia remota de Heráclito que puede haber llegado a Plutarco a través del estoicismo y del epicureismo. Parece desprenderse de ello una concepción del alma no como espíritu sino materia sutil.⁽³²⁾ Esta opinión se refuerza por otra serie de datos de este mismo mito, tales como las heridas, llagas y cicatrices presentes en las almas aún no purificadas y así mismo los colores que revisten según su maldad, con gradaciones desde el rojo oscuro y manchado, pasando por el sangriento y flamígero, hasta llegar a un color azul, índice de una notable purificación. Cuando ésta llega a su término, el alma aparece resplandeciente y con un color uniforme. Sobre este carácter, hasta cierto punto material, del alma, parece testimoniar la forma de los castigos, semejantes a dolores y sufrimientos de la vida terrestre. Las almas experimentan de modo material castigos ignominiosos y dolorosos (δεινὰ παθήματα καὶ τιμωρίας ἀσχήμονας καὶ ἀλγεινὰς. 566 f). Más adelante en el 567b se vuelve a insistir en ese aspecto doloroso, cuando se obliga a volver hacia fuera la parte interior del alma, oculta en vida. Estas almas eran también desolladas y desplegadas para mostrar su interior manchado y

supurante . Otras, en 567c, son sumergidas alternativamente por unos démones en lagunas de hierro, plomo y oro con lo que al final resultaban negras y desportilladas. Al ser sumergidas nuevamente en la laguna de oro quedaban transformadas, habiendo sufrido atroces dolores en el cambio: δεινὰς ὥς ἔλεγεν, ἐν ταῖς μεταβολαῖς ἀλγέδονας ὑπομένουσai (567d).

No obstante este tratamiento, sufrido por las almas de una forma material, se alude repetidamente a que no son como las almas de los vivos. Así el gufa de Tespesio le hace notar cómo su alma está allí por una especial concesión de la divinidad, después de haber dejado su cuerpo vivo en la tierra. Como prueba aduce que las almas de los muertos no hacen sombra ni guiñan los ojos. Y Tespesio comprueba cómo en torno a su alma hay una línea oscura, mientras que las almas de los demás brillan en su contorno. También parece en este sentido significativo un pasaje (560b) donde se hace alusión a los castigos de Dike que, en dolores y sufrimientos, superan en cantidad y dureza a los de la carne.

Otro rasgo ya notado respecto al carácter material de las almas es la persistencia de su aspecto físico como seres vivos⁽³³⁾: Tespesio reconoce a su pariente y antes, en 564b, dice no reconocer a muchas almas, pero haber visto a dos o tres conocidas. Por otra parte éstas son ἔκφρονες, es decir, han perdido el τὸ φρονοῦν. Este es, en cambio, el elemento llevado por Tespesio fuera de su cuerpo durante esta pérdida aparente de su vida dejando en la tierra τὴν ἄλλην ψυχὴν. Ello nos indica, por consiguiente, que en el De sera el alma no está considerada como un algo unitario sino como un compuesto de elementos. Esta división aparece en forma bipartita: Tespesio tiene en el mundo superior τὸ φρονοῦν y en la tierra τὴν ἄλλην ψυχὴν. Este primer elemento, τὸ φρονοῦν, que han perdido las almas con-

templadas por Tespesio ($\xi\kappa\phi\rho\nu\nu\epsilon\varsigma$) parece perderse al morir, pero en el pasaje de la sima de Lete (566a) se habla de su disolución por la humedad ⁽³⁴⁾. Al mismo tiempo se reaviva el otro elemento ($\tau\omicron\ \alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$), provocando al hacerse pesada el alma por la humedad un nuevo nacimiento. De ahí podremos sacar dos consecuencias. En primer lugar las almas en este mundo de los castigos no han perdido el entendimiento de forma total. Este, separado en una primera etapa, cuando las almas son calificadas de $\xi\kappa\phi\rho\nu\nu\epsilon\varsigma$, se les une luego en algún momento posterior. En segundo lugar el alma se compondrá de estos dos elementos: el entendimiento ($\tau\omicron\ \phi\rho\nu\nu\omicron\upsilon\nu$) y el elemento irracional ($\tau\omicron\ \alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$). Este último será el que configure las almas para mantener su aspecto humano ($\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\nu\ \alpha\upsilon\theta\omega\pi\omicron\epsilon\iota\delta\eta$). Más adelante (567a) al hablar de los castigos sufridos por las almas de los que ocultan su maldad en la vida terrena, se ocupa un poco antes de quienes no la ocultaron. Estos sufren con menor dureza porque su maldad residía sólo en lo irracional y pasional ($\tau\omicron\ \alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$). Vemos por tanto reiterada una concepción bipartita del alma en dos elementos racional e irracional. Ello nos lleva a pensar en el segundo nacimiento que algunas almas habrán de sufrir ¿cómo será? ¿el alma carecerá totalmente del entendimiento o sólo lo poseerá humedecido, es decir, disminuido, porque esa disolución en la sima de Lete no fuera total? En definitiva estas afirmaciones de Plutarco nos plantean en qué medida existe una inmortalidad efectiva, aunque él afirme taxativamente en otros pasajes su firme creencia en ella. En todo caso esta inmortalidad parece, diríamos, "transformativa". El alma perdura pero, al final del proceso de purificaciones y castigos, no es ya la misma del principio.

Haciendo un resumen veríamos en un análisis completo:

- a) En una muerte aparente como la de Tespesio, el elemento más importante (τὸ φρονεῖν) asciende al mundo superior, mientras que el resto del alma (τὴν ἄλλην ψυχὴν) queda abandonado como un ancla en el cuerpo.
- b) En una muerte real como la sufrida por los demás seres, cuyas almas están allí este elemento racional ha desaparecido puesto que las almas son calificadas de ἔκφρονες.
- c) En un tercer nivel estas almas, o al menos algunas de ellas, poseen este elemento, porque tienen miedo a pasar la sima de Lete y a la pérdida por disolución del entendimiento, lo cual les llevaría a un nuevo nacimiento.
- d) Por consiguiente habría almas que nacerían sin entendimiento, - entonces no encarnarían en seres humanos - primera hipótesis, o bien nacerían con este elemento disminuido . (35)

Como consecuencia de todo ello debemos pensar cuál es la parte inmortal en el alma, o mejor, qué es lo propiamente inmortal. Al humedecerse el primer elemento, el entendimiento, se reaviva lo "irracional y corporal". Cabe preguntarse si en este calificativo quizá haya englobado Plutarco τὴν ἄλλην ψυχὴν como suma de los dos elementos inferiores en el alma platónica: τὸ ἐπιθυμητικόν y τὸ θυμοειδές . De cualquier modo hemos de plantearnos qué es lo propiamente inmortal en este alma del De sera . Parece que en cierto modo podríamos inclinarnos a que plenamente sólo lo es el elemento racional (coincidiendo con el último Platón) pero tampoco podría negarse la inmortalidad a los otros elementos en una u otra medida, como nos ayudarán a aclarar los otros mitos, aunque aquí esta cuestión diste de ser clara.

CAPITULO II

EL MITO DE TIMARCO

1. Cronología del De genio Socratis.

Sobre la cronología de esta obra nadie se ha pronunciado totalmente por carencia de datos objetivos para determinarla. En el artículo de C.P. Jones: "Towards a chronology of Plutarch's works" (Journal of Romans Studies LVI, 1966 p. 70) no se incluye este diálogo -a pesar de su afinidad temática con la vida de Pelópidas- porque Jones excluye este tipo de testimonios y sólo se atiene a las referencias de Plutarco a circunstancias de su propio tiempo, sus propias obras anteriores y su vida. Por otra parte tampoco es fácil datar la Vida de Pelópidas. Quizá la tendencia sea más bien considerar esta obra como anterior al De sera numinis vindicta. Esto resultaría de razones internas, como la de que el diálogo citado completa en su mito a éste, o bien la mayor perfección del relato del mito en el De genio que en el De sera, respecto a la estancia del alma fuera del cuerpo. Esto sería en breve resumen las posiciones de Soury y von Arnim respectivamente (1). Bien entendido que ninguno de los dos lo plantean en relación con el problema cronológico y ésta es simplemente una conclusión que el lector de estas obras podría sacar "a posteriori".

Soury en su obra ya citada La démonologie de Plutarque dice en la página 168: "Le mythe du de Sera (ch.23) est, sur ce point encore, le complement indispensable du de Genio". Y más adelante en la página 170: "Peu importe en définitive que le de Genio et le de Sera ne se répondent pas ici en tout point. Il suffit que la correspondance de deux passages soit par ailleurs

assez nettement établie pour nous permettre de considérer, si besoin est, le de Genio comme simplement moins complet ou moins explicite et de l'enrichir à l'aide du de Sera." (El subrayado es mío).

El prólogo a la edición Loeb del De genio (ed. de de Lacy y Einarson), p. 370 dice: "No absolute date can the be fixed. Von Arnim, comparing the myths of the De Defectu Oraculorum, De Facie quae in orbe lunae, De Genio Socratis and De Sera Numinis vindicta, supposes that the four were composed in that order. If so -and many of his arguments are hardly cogent- the De Genio Socratis was written after 95 or thereabouts, the approximate date of Plutarch's election to the Delfic priesthood." Efectivamente von Arnim se ha ocupado del problema ⁽²⁾ y viene a decir simplemente que al estar mucho mejor adaptado el relato del alma fuera del cuerpo en el mito de Timarco que en el mito de Tespesio (y además por la idea del demon unido al alma del hombre, aunque fuera del cuerpo), debió de utilizarse antes en el mito de Timarco que en el de Tespesio. Por consiguiente -y desde aquí las afirmaciones son mías- el De sera se habría escrito, según esto, después del De genio. Otro argumento se basa en el De facie. En la página 25 de su obra antes citada, afirma von Arnim que el mito de este diálogo tuvo que escribirse antes, porque la descripción en el de Timarco no es clara para quien no haya leído antes el De facie o, por lo menos, es difícil de entender. Así, para von Arnim, el orden de composición sería por tanto primero De facie, a continuación De genio y en último lugar De sera, aunque esto sea solamente una consecuencia puramente subjetiva suya.

Continuando con este problema de la cronología también ha de tenerse en cuenta el artículo de W. Hamilton "The myth

in Plutarch's De genio.⁽³⁾ En las páginas 176 a 177 expone cómo los esquemas de los mitos del De facie quae in orbe lunae y el del De genio Socratis son sustancialmente los mismos, solamente que el De genio ha ampliado los principios (ἔρχαι), de dos a tres, añadiendo la Mónada. Siendo, pues, el De genio una ampliación del De facie, podría deducirse asimismo que el De genio es posterior a este diálogo. Esta consecuencia no está expresada explícitamente por Hamilton, pero podría deducirse con toda lógica de la anterior afirmación. Sin embargo en las páginas siguientes, cuando Hamilton hace un análisis más detallado de las dos premisas de von Arnim sobre ambos, no ve razón para afirmar con él, que el De facie se escribió antes que el De genio. Textualmente dice al final de la página 178: "Before I attempt to show that there is no inconsistency in the myth at all, a remark on von Arnim's first assumption that the De facie was composed earlier than the De genio will not be out of place. "Y tampoco admite su razonamiento según el cual el De genio sólo se hace inteligible en su lectura a la luz del De facie, añadiendo en la página 179: "I do not wish to deny that the De genio myth is easier to understand when one has read the De facie, but obscurity of language is common in the Platonic myths, and I do not think that this can be pressed as an argument for the earlier composition of the De facie." Y esto Hamilton lo escribe cuando ya ese mismo año había escrito este artículo sobre el De genio, y un extenso trabajo en el Classical Quarterly, sobre el mito del De facie.

Lo que parece hoy por hoy irresoluble, como se decía al principio, es poder llegar a establecer una cronología cierta de las obras de Plutarco, en gran parte de los casos y muy en concreto en éste, ya que faltan criterios objetivos para ello y los datos de vocabulario, composición, etc., son de orden interno y no totalmente válidos, siendo otros (como la claridad de expre-

sión y exposición o la ayuda a la mejor comprensión de otra obra del mismo Plutarco) subjetivos y por tanto inaceptables.

2. Interés temático: Escenario del diálogo.

En este diálogo el tema del alma aparece repetidamente y, al ser el demonio socrático el motivo central, da pie a diversas manifestaciones sobre ella. No obstante el pasaje de mayor significación es el mito de Timarco que en este tratado no se encuentra al final, como en el De sera numinis vindicta y en el De facie quae in orbe lunae apparet, coronando la obra los mitos de Tespe-sio y Sila respectivamente, sino en el centro del diálogo corroborando la teoría de Simmias.

El ambiente en que transcurre no es, como en el anterior diálogo, el de un círculo de personajes coetáneos del autor. En primer lugar no ha tomado Plutarco como fondo un suceso contemporáneo, o simplemente lo ha construido sobre una anécdota entre gente de su época, sino que el diálogo comienza en Atenas en un círculo aristocrático protebano, donde se pide a Cafisias, hermano de Epaminondas, un relato de los sucesos de Tebas en el levantamiento contra la guarnición espartana de la Cadmea en el 379 a.C. Cafisias cuenta entonces lo ocurrido y cómo los conjurados reunidos en casa de Simmias empleaban su tiempo en diversas discusiones, pero sobre todo en una acerca del demonio socrático y de cuál era su naturaleza, una voz o un tipo distinto de signo.

Toman parte en esta conversación diversos personajes, especialmente el ya mencionado Cafisias, Teócrito un adivino, Filidas y Feidolao de Haliarto, Galaxidoro que se muestra opuesto a las concepciones pitagóricas, Simmias el discípulo de Sócrates, Polimnis el padre de Cafisias y Epaminondas, el propio Epaminondas y Teanor el pitagórico, personaje probablemente de ficción. Hay otros que

intervienen en el diálogo pero en torno al tema de fondo escénico, la rebelión de Tebas contra Esparta, que Plutarco ha debido elegir como suceso glorioso de su patria.

3. El mito de Timarco.

Pasamos ahora a ocuparnos propiamente del mito. Simmias lo relata como punto de apoyo a su opinión sobre el signo de Sócrates. El modo de la visión de Timarco es distinto al de la de Tespesio en De sera. En éste Tespesio, tras un golpe, cae en una muerte aparente y durante ella tiene una visión. Tespesio era un hombre malvado y se regenera por ella. Por el contrario Timarco es un joven piadoso que se dirige a la gruta de Trofonio para indagar allí, consultando el oráculo, la naturaleza del demonio socrático. Después de haber pasado en ella dos noches y un día, cuando ya todos le daban por muerto, sale del sueño y cuenta su visión.⁽⁴⁾

3.1. Visión de Timarco

Lo primero que nos llama la atención en su relato es su toma de contacto con ese otro mundo. Timarco tiene la sensación de que, herida, su cabeza perdía el alma por las suturas y cómo ésta luego se mezcló contenta con el aire translúcido (590b). Respecto al posible materialismo del alma para Plutarco esta exposición presenta una confirmación: El alma escapó de la cabeza con un ruido repentino ($\alpha\mu\alpha\ \phi\acute{o}\phi\omega\ \pi\rho\omicron\sigma\pi\epsilon\sigma\acute{o}\nu\tau\iota$) y retrocediendo se mezcló con el aire ($\alpha\nu\alpha\chi\omega\rho\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \kappa\alpha\tau\epsilon\mu\acute{\iota}\gamma\mu\iota\tau\omicron\ \pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\alpha}\epsilon\rho\alpha$). Este punto nos muestra el concepto que Plutarco tiene aquí del alma como materia sutil ¿este aire seco podría convertirse en materia ígnea? Así podríamos identificarla con las burbujas de fuego del De sera 563f. Vemos indiscutiblemente la influencia heraclitea primero con el alma seca, de fuego. Después en Epicuro el alma en su parte

más material será aire, viento y fuego. Además, el alma de Timarco, al respirar, se hacía mayor que la de antes, estirándose como una vela al viento ⁽⁵⁾. Sólo podría hacerse mayor lo que posea unas dimensiones y esto es ya un indicio de materialidad.

3.2. La voz guía de Timarco: Visión de las islas; La sima.

Después Timarco escucha una voz suave, voz que le va a guiar en adelante, pero sin poseer una corporeización o aspecto visible para él. Contrasta este guía con el de Tespesio del De sera, un pariente, al que reconoce por sus rasgos corporales presumiblemente. ¿Habría quizá aquí un reflejo del demonio socrático que también era su voz? Es lo más probable. ⁽⁶⁾ Timarco mira hacia abajo y sólo ve "unas islas que brillaban con un fuego suave y que cambiaban entre sí de color, ahora uno, luego otro como un baño, siempre con una luz variada en sus mutaciones". Se presenta de nuevo el problema de los colores, en este caso el de las islas frente al De sera, donde el colorido se refiere a las almas, entre las cuales las puras lo tienen suave y uniforme ⁽⁷⁾. Parece no haber ninguna otra referencia en autores antiguos a este simbolismo del colorido. Soury se refiere a Méautis ⁽⁸⁾ para quien este detalle se encuentra casi idénticamente en la teosofía moderna. Por otra parte hemos podido encontrar una alusión curiosa sobre el color, en relación a la bondad o maldad de su poseedor, en una obra reciente al menos en su traducción castellana ⁽⁹⁾. Reproduzco el párrafo: "El arte Espetántico (sic) nos ofrece una imagen menos envilecida, mucho más noble, del ángel caído. E. Kirschbaum lo ha examinado recientemente en un mosaico de San Apollinare Nuovo de Ravenna, fechado alrededor del 520, bajo los rasgos de un bello joven aureolado, provisto de grandes alas, de noble vestimenta, al que sólo su color violeta oscuro, azul de noche le

diferencia del ángel bueno que le corresponde simétricamente al otro costado de Cristo representado en la escena del Juicio Final, en ademán de separar las ovejas de los machos cabríos. Al ángel azul se le opone el ángel rojo, color de fuego (el mismo tono violeta o rojo, se extiende por la aureola, cabellos, piel, túnica y capa): se trata de una diáfana representación simbólica de la doctrina generalmente aceptada que atribuía a los ángeles un cuerpo de fuego (sutil!) y a los demonios un cuerpo de aire "oscuro" o "espeso": para éstos, perder su cuerpo de fuego, elemento de una naturaleza superior, es una de las manifestaciones de su caída, y, en cierto sentido un aspecto de su castigo.¹¹⁽¹⁰⁾ Continúa con el siguiente documento, la otra representación de los dos ángeles, éstos ahora en una miniatura de un manuscrito de San Gregorio Nazianzeno en la Biblioteca Nacional de París. Este manuscrito, aunque del 880, parece representar un arquetipo más antiguo del VI o antes. En cualquiera de los dos casos, aunque la representación pertenece a una época bastante tardía respecto a nuestro autor, no puede negarse la posibilidad de que existieran arquetipos intermedios perdidos, continuadores de esa tradición iconográfica y que esta misma, aún siendo ya cristiana, es de la órbita griega y ha podido recoger una tradición común, como en otros casos, con la pagana. Dar esto como posible, supone también pensar en una equiparación de los colores de las almas culpables de nuestro mito con los ángeles caídos de la religión cristiana, pero también hay que pensar en la fluctuación existente entre demonios propiamente dichos y almas en toda la demonología plutarquea. De cualquier modo no parece que este punto pueda aclararse totalmente.

Dejando aparte este problema de los colores deben tenerse en cuenta otros puntos:

- a) Las islas son innumerables.

Las islas son sobresalientes por su tamaño.

Las islas no son iguales entre sí, pero son todas redondas.

- b) Cuando las islas son llevadas en círculo el éter suena y hay un concierto entre el movimiento y la voz que armoniza desde todas. Parece verse aquí una influencia pitagórica.⁽¹¹⁾
- c) El mar donde se mueven las islas representaría la esfera celestial y las islas serían los planetas. La corriente sería el ecuador celestial y el canal el zodiaco⁽¹²⁾. Frente a esta interpretación para von Arnim el mar es el símbolo de la Vía Láctea⁽¹³⁾.

Este mar por donde se mueven las islas es unas veces de un color puro y nariño, otras turbio como un pantano. Volvemos a encontrarnos, por tanto, con el simbolismo de los colores, aunque aquí veamos más lógico su empleo.

Luego las islas que están en el mar ya no se mueven en círculo sino en una espiral. El mar, -cuando las islas formaban espiral con sus movimientos - se inclinaba, según dice, hacia el medio y la parte mayor de la envolvente un poco menos de ocho partes del total.

- d) El mar tenía dos bocas que recibían dos ríos de fuego que desembocaban opuestos. El agua del mar hervía entonces y se formaba una espuma blanca.

Se observa en esta última parte cierta semejanza con el mito de Tespesio⁽¹⁴⁾, donde aparece la sima-cratera en la cual se mezclaban las corrientes bajo la mirada de los tres démones, aún siendo éstas de colores diversos. "Y decía (Timarco) que al ver esas cosas gozaba con su contemplación".⁽¹⁵⁾ Al parecer se trata del mundo

de arriba, quizá también del mundo de los premios y de las visiones superiores. Pero, cuando miraba hacia abajo, había una sima, "una gran sima redonda como una esfera cortada", caracterizada negativamente. Es de allí de donde se oían aullidos innumerables de animales, llantos de niños, gemidos de hombres y mujeres. Este sería por contraste el mundo inferior, el mundo de los castigos, que podría identificarse con la tierra. La interpretación de esta sima redonda, como una esfera cortada, ha dado lugar a opiniones controvertidas. F. Cumont⁽¹⁶⁾ se opone a tal exégesis basándose en que la tierra no podría verse desde un mundo superior como una superficie cóncava sino convexa. En esto se ha opuesto a la opinión de R. Heinze⁽¹⁷⁾ a quien sigue R.M. Jones⁽¹⁸⁾ y otros más⁽¹⁹⁾. En esta línea encontramos de gran interés el artículo citado de G. Méautis quien ve también en esta *χόσμα μέγα στρογγύλον οἶον ἐκτεταμένης σφαίρας* alusión a nuestro planeta: "le gouffre n'est donc pas 'L'hémisphère inférieur du monde où l'on plaçait les enfers' (2), il est notre terre (el subrayado es mío), et ce qui le montre bien, c'est que (591 c) les âmes, toutes les âmes, sont comparées à des étoiles se mouvant autour de lui, et ce sont ces âmes qui sont attirées *ἐπ' ἄλλην γένεσιν* 'vers une autre naissance'. En des termes différents et au moyen d'images différentes, nous avons donc une comparaison analogue à celle du Mythe de Thespesios dans le De sera..." La nota (2) del artículo recurría a E. des Places⁽²⁰⁾ quien coincide con la interpretación de Cumont. Igualmente en este sentido se manifiesta G. Soury⁽²¹⁾, aunque Méautis sugiere que no obstante también éste último ha presentado esa misma explicación con la teoría pitagórica del *σῶμα σῆμα* expresada en otro pasaje de la obra antes citada⁽²²⁾.

En cuanto al aullido de animales (*ζῷα*), llantos de niños, gemidos... que surgían de la sima es también F. Cumont quien

presenta una explicación en el sentido de ser verdaderos animales esos ζῷα y no seres animados en un sentido general. Con ello habría un nuevo apoyo para la interpretación que hemos seguido respecto a la sima, por existir en tal caso otra nueva influencia pitagórica más, ya que se trataría de seres en proceso de metempsychosis tal como sugiere el propio mito: φέρονται εἰς ἄλλην γένεσιν (591c).⁽²³⁾ Ultimamente Y. Vernière⁽²⁴⁾ se expresa en apoyo de F. Cumont: "Mais je suis très sensible à l'argument de F. Cumont..." refiriéndose precisamente al párrafo citado al comienzo de la historia de esta interpretación.

Pero dejando esta digresión y volviendo al guía de Timarco, esta voz conductora le pregunta qué desearía ver después y éste le responde que todo. Pero la voz le advierte cómo participan poco de las cosas de arriba, porque aquéllas son de otros dioses. Ellos cuidan sólo de la parte de Perséfone que es una cuarta parte, según la limita la Estigia, y es posible verla. Con esto aparece ya la dimensión escatológica del mito, aunque a diferencia del mito del De sera, se dé menos amplitud en éste al relato de los castigos tras la muerte. La Estigia es, -según explica la voz-, un camino que conduce al Hades y se extiende desde éste. Por donde toca en su revolución separa de la luz la última parte del todo. El Hades sería por tanto identificable con la profundidad (ἐκ βάθους 591a) de donde salen los gemidos. El Hades estaría en la tierra, más bien sería ella misma, como lugar de castigo, por oposición al mundo de eterna luz. Estas cuatro partes estarían así distribuidas. La primera fuera de la superficie de la esfera celestia; la segunda entre la esfera celeste y el camino del sol; la tercera entre el camino del sol y la luna; la cuarta, -parte de Perséfone-, entre el camino de la luna, es decir de la sombra de la tierra que se disipa más allá de la luna. La tierra, como ya dijimos, es Hades y la sombra la Estigia y así se ve también

en el De facie ⁽²⁵⁾ cuando leemos: "No es posible abandonar el Hades a la que es frontera del Hades.... pues donde la sombra extendida de la tierra cesa, esto es el límite y meta de la tierra".

3.3. Los cuatro principios y su relación entre sí.

Después la voz-demon explica los cuatro principios de todas las cosas, de la vida, del movimiento, del nacimiento, de la destrucción. Estos principios están unidos entre sí y por el mismo orden por la Mónada, el Nous y la Physis y estas uniones están presididas por las Moiras . ⁽²⁶⁾

Moiras, hija de la Necesidad, es guardiana (κλειδοῦχος) de las uniones (σύνδεσμοι) -dice primero-, y luego nombra con sus tres nombres a cada una de sus representaciones, Atropo, Cloto y Laquesis, presidiendo cada una de aquéllas. Desde antiguo el uso indistinto de Moira o Moirai y Plutarco lo emplea de las dos formas como equivalentes, pero las hace hijas de la Necesidad ('Ανάγκη), mientras Hesíodo en la Teogonía las llama hijas de Zeus y Temis. En otras obras de Plutarco se encuentra asimismo esta asociación de las Moiras con las tres regiones. En primer lugar en Questiones Convivales ⁽²⁷⁾ se refiere a cómo los de Delfos afirman ser guardiana una Musa de cada una de las tres regiones, mientras que Platón les atribuyó el nombre de las Moiras ⁽²⁸⁾. También en el De fato ⁽²⁹⁾, cuando hace una descripción y división de la εἰμαρμένη en tres partes asignadas a las tres regiones, mientras en el De facie ⁽³⁰⁾ la alusión a las Moiras se refiere a su función en los nacimientos. En última instancia la fuente de esta especulación parece ser Jenócrates ⁽³¹⁾.

Laquesis ocupa la tercera parte o preside la tercera unión la cercana a la luna, "cerca de la cual está la curva del naci-

miento" (ἡ καμπὴ τῆς γενέσεως). ⁽³²⁾ De ahí que ahora prosiga con un relato sobre la luna y las almas, en parte coincidente con el *De facie* . Sigue diciendo: "Las demás islas tienen dioses, pero la luna es de los démones terrestres"... Es decir, los planetas están asignados a los dioses, la luna es morada de los démones-" y huye la Estigia" o sea la sombra de Hades (=Tierra). Al acercarse la Estigia las almas gritan aterradas , pues" a unas las arrebató el Hades, ..., a otras las recoge la luna..." Se distinguen aquí dos clases de almas; Las impuras son rechazadas y vuelven a otro nacimiento, tomando nuevamente un cuerpo . Las puras se ven acogidas por la luna, porque para éstas llegó ya el final de los nacimientos. A aquéllas , impuras, no las permite acercarse la luna, lanzando mugidos terribles. Recordamos en relación a esto el mito de Er cuando algunas almas, la de Ardieo por ejemplo, quieren salir por la boca de la tierra y ésta lanza mugidos espantosos con lo que Ardieo y los tiranos son llevados a un nuevo nacimiento ⁽³³⁾ .

3.4. Visión de las estrellas y doctrina del alma

Después la voz le dice a Timarco "como ves", pero él asegura no ver más que estrellas en rededor de una sima. De éstas unas están fuera alrededor, algunas se hunden en la sima, otras saltan de nuevo desde abajo -viene inmediatamente a la memoria la sima de Lete del mito de Tespesio- y entonces la voz explica que Timarco está viendo a los démones mismos sin saberlo. Y a continuación se inicia la doctrina del alma de este mito, que la voz o demon presenta como un cuerpo coherente y no a la manera del anterior mito en el cual se va presentando ante los ojos de Tespesio lo que sucede a las almas, sin un aparente plan concreto. ⁽³⁴⁾

Toda alma participa del entendimiento (νοῦς), no es irracio-

nal ni carente de inteligencia (ἄλογος καὶ ἄνους, sino que cuanto de ella se mezcla con la carne y las pasiones alterándose (ἁλλοιούμενον, "alienándose, haciéndose otra") se vuelve por lo placeres y los dolores a lo irracional ? No puede verse aquí nuevamente un indicio de materialismo? Pero no toda se mezcla de la misma manera. Y vemos consecuentemente diferentes comportamientos y distintas almas:

1) Unas se hunden enteramente en el cuerpo

2) Otras se mezclan sólo parcialmente y dejan fuera lo más puro.

Respecto a las segundas lo que queda mezclado y sumergido es el alma, lo que queda fuera es para la mayoría el entendimiento (νοῦς), pero quienes piensan rectamente lo llaman demon porque está fuera.

La correspondencia visible en ese mundo, donde se halla Timarco, es, para las primeras almas, la visión de las estrellas que parecen extinguirse, mientras las que vuelven a brillar y reaparecen sacudiéndose tinieblas y oscuridad son las almas que van hacia arriba después de la muerte y, por último, las que se mueven arriba son demonios de los hombres con entendimiento, o dicho de otro modo, son aquellas almas cuyo entendimiento (=demon) ha aflorado siempre sobre su lower soul sin mezclarse con lo más bajo del hombre.⁽³⁵⁾ Cabría notar en esto los elementos comunes con otros pasajes, así la confusión del término "alma", que unas veces designa la suma alma más entendimiento, otras la parte más baja solamente, confusión que quizá no sea carencia de otro término más preciso para evitar el equívoco. Por otra parte este estar del entendimiento o demon de los hombres en una región superior, fuera de la tierra ? Qué significa ? ?Estos hombres que poseen un alma pura viven en un éxtasis permanente? Esta situación sugieren los pasajes del Banquete platónico donde se relaciona a Sócrates con una tendencia al ensimismamiento y se citan varios episodios significativos como el de Potidea.⁽³⁶⁾ Luego, algo después, la voz misma dirá que

estas almas siempre limpias son las que originan la raza de adivinos y profetas.⁽³⁷⁾ Pero, en cualquiera de los dos casos, esa unión con la divinidad se produciría en ocasiones determinadas y ese salir no sería permanente ?Qué puede haber en esto de un pre-misticismo? Porque veremos ahora una insistencia en el estar de las almas fuera, como flotando por encima. La voz también le animó a ver el lazo con que cada una de las estrellas estaba unida al alma⁽³⁸⁾. Así Timarco vió unas estrellas ancladas más cerca, otras más lejos, y señaladas como los corchos que sirven de flotadores en las redes de pesca. Es de notar la gran frecuencia con que se emplean símiles de pesca y del mar en estas descripciones de las almas. La metáfora del alma y el ancla también se ha empleado de manera semejante en el mito de Tespesio⁽³⁹⁾ cuando se habla de la amarra que unía el alma con su cuerpo, amarra que en opinión del guía no le bastará para llegar a ver lo de Apolo: "Más arriba no da de sí ni se relaja la amarra del alma, sino que tira abajo atada al cuerpo" y "Arrastrado de repente como por una cuerda... cayó en su cuerpo" (40)

Cuando Timarco quería seguir los movimientos de estas estrellas, veía cómo unas describían una espiral retorcida como las de los husos de hilar⁽⁴¹⁾, otras en cambio seguían un movimiento recto. A estas últimas las califica la voz de "bien embridadas" (ἐὺηνίοις ψυχᾶς) con lo cual la metáfora cambia, o mejor se completa, con la de las riendas al evocar el mito del Fedro⁽⁴²⁾. Estas almas son las que tienen dominada su parte irracional frente a las anteriores las cuales, al no poder seguir un movimiento ordenado, demuestran su inseguridad actuando de forma contradictoria, queriendo desgarrar su atadura pero volviendo luego de tal rebelión. Pues la atadura -dice la voz- actúa como un bocado (nuevamente el Fedro) de lo irracional, provocando el arrepentimiento por los errores y la vergüenza por los placeres. Estas

almas conducidas así con lentitud volverán a una actitud conveniente. Al parecer debemos entender aquí que se habla sólo de dos maneras de comportamiento de las almas:

- a) Las almas bien embridadas y obedientes
- b) Las almas que se sacuden el bocado pero vuelven luego al debido comportamiento

3.5. Tipología de las almas.

Hemos visto cómo deberíamos considerar dos tipos de almas fundamentalmente, unas obedientes, otras que son primero desobedientes pero luego vuelven a un comportamiento correcto. Las que ve Timarco en primer lugar, las que se mueven como una espiral, constituirían un primer tipo, pero esos movimientos confusos "en espiral revuelta y anómala" podrían identificarse con los de aquéllas que la voz califica después "las que se inclinaban arriba y abajo muchas veces anómala y confusamente..." Es decir, la voz comenta las dos formas de actuación de dos clases de almas, mientras que antes, cuando Timarco dice lo que ve, sólo habla de un tipo de ellas, las que se mueven como un huso. Por tanto, según esta explicación de la voz, parece como si los castigos-aquí representados como los tirones del bocado- no fueran indefinidos y todas las almas pudieran tener posibilidad de corrección, lo que no coincide con el cuadro sombrío del De sera.

Tampoco con pasajes que una primera aproximación nos hace ver como pertenecientes a tradiciones o fuentes diferentes, una en la que contaría más la visión de ultratumba y los castigos correspondientes, en parte coincidiendo con Platón y en parte ligada a la tradición de los Académicos, sobre todo de Jenócrates. Habría otra tradición y fuente, la del Platón más joven, como la del mito del Fedro, constantemente reflejado en esta parte del relato.

A continuación de estas explicaciones de la voz sobre la conducta de las almas, ésta afirma cómo, de esas almas obedientes desde el comienzo, procede la raza de adivinos y profetas a que aludíamos antes. Con esto enlaza Plutarco la anécdota de Hermodoro de Clazómenas cuyo cuerpo, al decir de la gente, fue quemado mientras su alma estaba fuera. Pero no fue así, quemado sin su alma, -dice la voz- puesto que el alma no salía del cuerpo, sino que, obedeciendo y relajando su atadura, dejaba al demon, quien de este modo salía al exterior y viendo y escuchando muchas cosas las profetizaba luego.

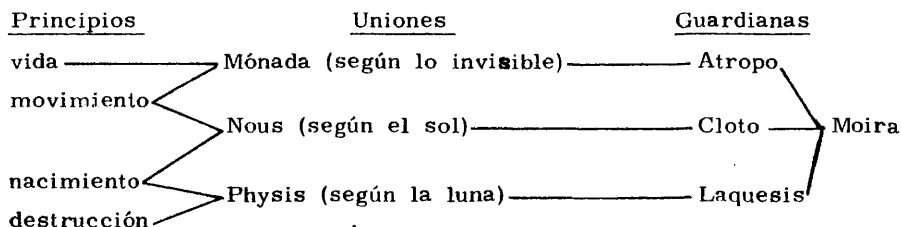
Con esta anécdota vuelve Plutarco a su teoría del demon exterior que puede moverse según esté más laxa o prieta su atadura, demon o entendimiento que funciona relacionado con un nexo -la amarra, atadura o ancla- al alma, pero que no es ésta.

Final de la visión y del mito

Con esta anécdota de Hermodoro y la predicción de la próxima muerte de Timarco la voz le despide. Timarco intenta volverse para ver de quién partía la voz, pero no lo logra, y con unos nuevos dolores en la cabeza recobra el sentido y se encuentra otra vez en la gruta de Trofonio.

4. Consideraciones finales

Como elementos nuevos deberemos considerar ante todo los cuatro principios vistos antes y que serían así en esquema:



Se observa aquí el paralelismo con el De facie en cuanto las dos muertes, la segunda en la luna que corresponde, en el mito que nos ocupa, al principio de destrucción unido por Physis según la luna. También este principio va unido al del nacimiento y en el De facie vemos cómo, cuando se produce el nacimiento, el sol proporciona el entendimiento ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), aquí encontramos al Nous uniendo el nacimiento con el principio del movimiento según el sol.

Otro punto nuevo es la identificación de las almas o más bien de un componente del alma, el entendimiento, con los démones. Cuando Timarco dice que sólo ve estrellas⁽⁴³⁾, su guía le contesta: "Viendo a los démones lo ignoras". Y después se extiende sobre la doctrina del alma ya referida. Según ésta hay tres clases de estrellas y almas. Estas son:

- a) Las estrellas que parecen extinguirse, equivaliendo a almas que se hundieron totalmente en el cuerpo.
- b) Las estrellas que brillan de nuevo y reaparecen desde abajo sacudiendo tinieblas y oscuridad, igual a almas que navegan hacia arriba desde sus cuerpos tras la muerte.
- c) Las estrellas que se mueven arriba o démones de los hombres que poseen entendimiento. Están unidas al alma con una atadura.

Por tanto son dos los tipos de almas de hombres vivos y uno el de almas de hombres ya muertos, al suponer, recientemente.

La relación $\nu\omicron\upsilon\varsigma/\psi\upsilon\chi\eta$ podría representarse por medio de un esquema con tres variantes posibles:

A) Demon=Estrella en lo alto (cielo o mundo superior)

$\begin{array}{c} \text{νοῦς} \\ + \\ \text{ψυχῇ} \end{array} \rightarrow \text{ψυχῇ}$
 en lo bajo (tierra o mundo inferior)

B) δαίμων-νοῦς =estrella en el mundo superior

$\begin{array}{c} | \\ \text{νοῦς-ψυχῇ} \end{array}$
 en el mundo inferior

C) δαίμων-νοῦς =estrella arriba

$\begin{array}{c} \text{ψυχῇ sin νοῦς} \end{array}$
 abajo

aunque esta tercera posibilidad sería contradictoria con la afirmación del 59ld cuando dice $\psi\upsilon\chi\eta\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \nu\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\sigma\chi\epsilon\nu, \acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \delta\grave{\epsilon}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu.$

En último lugar habría también otro punto nuevo que considerar y que se desprende del anterior. Al estar el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en ese mundo superior, quiere decirse que una parte del hombre vivo está en ese mundo de arriba cuya visión contempla Timarco ?Hasta qué punto es consciente el hombre de ese existir en otro mundo? ?Es una forma normal, diríamos, relacionada con las operaciones del $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu-\nu\omicron\upsilon\varsigma-\psi\upsilon\chi\eta$ en la vida terrena o sólo son a modo de éxtasis?

Esta segunda posibilidad, con probables puntos de apoyo, como apuntábamos antes, sería interesante en relación a un posible misticismo pagano.

Por último sin olvidar su mensaje escatológico, este mito tiene más por objeto el alma antes de la muerte, frente al mito de Tespe-sio en el De sera, donde se trata del mundo del más allá y las consecuencias de premios y castigos para las almas después de la muerte. En este sentido ambos mitos se complementan, sin que esto presuponga una afirmación sobre el orden en que fueron compuestos.

CAPITULO III

EL MITO DE SILA

1. Cronología del De facie quae in orbe lunae apparet

Localización dramática y cronología están íntimamente relacionadas en este diálogo. Cuestión clave para éstas es la fecha del eclipse solar al que alude uno de los personajes, Lucio, en 931d-e. Ginzl (1) concluye que el eclipse ocurrió el 20 de marzo del 71, pero hubo otros eclipses solares visibles en Queronea durante la vida de Plutarco. Estos, aun no siendo totales, estuvieron tan cerca de ello que permitieron la vista de estrellas y fueron los del 75 y 83. La conclusión de Ginzl fue aceptada hasta que Sandbach (2) hizo notar que, si el eclipse llegó a su máxima fase alrededor de las 11 de la mañana, hora local de Queronea, Plutarco no podía hablar en 931d-e de haber empezado después de mediodía. Teniendo en cuenta esto además, Sandbach concluyó que Queronea como lugar de observación del eclipse, -tesis de Ginzl-, era insostenible y de ahí fue posible considerar los otros dos eclipses ocurridos el 5 de enero del 75 uno y el 27 de diciembre del 83 el último. Este fue total en Alejandría, el primero fue total en Cartago un poco después de las 15 y en la latitud de Roma, en la costa del Adriático, sobre las 15h. 20 m. En Roma misma la oscuridad fue muy grande y por tanto pudieron verse algunas estrellas hacia las tres de la tarde del 5 de enero del 75. Por eso coincide más este eclipse con las condiciones del de Lucio que el del 71. No obstante la meticulosidad de la investigación de todos estos datos y, por consiguiente, la validez de las conclusiones derivadas de todo ello, no deja de plantearse también la posibilidad de que Plutarco escribía probablemente bastante después de los hechos y sin una memoria muy clara de los sucesos. Por eso podría ser válido uno u otro eclipse con una diferencia de años bastante corta.

El De facie en todo caso no podría haberse escrito antes del 71. Más curioso todavía en relación con todo el problema parece el no decir deliberadamente, dónde tiene lugar la conversación, poniendo sin embargo como centro de ella el eclipse, que viene a sustituir el motivo dramático que es, por ejemplo, la conspiración de Tebas en el De genio Socratis. Podría ser que no hubiera estado presente en ninguno de ellos y por eso no le interesara hablar demasiado explícitamente del lugar de los hechos, o bien, como dice Cherniss⁽³⁾, haberlo visto con seguridad en Queronea el 71 y quizá haber estado en Alejandría durante el eclipse del 83 y haber aplicado estas experiencias al eclipse que no vió, el del año 75.

Por tanto la fecha exacta de la composición de este diálogo permanece insegura, desde luego posterior al 71 y más probablemente al 75. Ha habido otros intentos de fijación de la fecha del diálogo con referencias históricas sacadas del pasaje 945b, así la identificación por parte de Hirzel⁽⁴⁾ del Τυφών con Nerón, pero se basan en interpretaciones demasiado fantásticas y relacionadas con datos poco claros, como la extinción del oráculo en Delfos desde Nerón a Adriano y diversas lecturas del manuscrito. Otro intento de fijar la fecha estaría en su relación de semejanza con el De defectu oraculorum, pero como la fecha de éste tampoco es segura, los argumentos sobre la prioridad en la composición son reversibles⁽⁵⁾.

Por último para D. Babut⁽⁶⁾ no es obra de juventud porque "...prende la suite d'oeuvres polémiques plus anciennes". Esta opinión contrasta con la de K. Ziegler⁽⁷⁾, quien, en una postura más tradicional, lo asigna a la mitad de la década de los 70 o los 80, para insistir poco después en el interés mostrado por las matemáticas en este escrito, lo cual sería un indicio de ser obra

de juventud, ya que Plutarco tuvo en esa etapa de su vida gran interés por ellas.

2. Interés temático.

Este diálogo interesa a nuestro tema, juntamente con los anteriores, por ocuparse especialmente del alma, envuelta en el ropaje mítico y poético de su ulterior existencia en la luna.

El primer problema que siempre ha presentado a los estudiosos de Plutarco es el de su autenticidad, luego el de la corrupción del texto y su falta de comienzo. En cuanto a lo primero ésta se admite comúnmente, respecto a lo segundo presenta problemas diversamente resueltos por sus editores.

La acción ocurre en la época contemporánea del autor, su escenario y el lugar no están indicados en la obra por ningún dato. Como ya vimos, se suele pensar ser éste Queronea, aunque nada del texto lo pueda confirmar, pero Sandbach ⁽⁸⁾ ha aducido sólidos argumentos para creer que la escena dramática sea Roma o sus proximidades. Sus razones son de orden interno, como que los personajes o son ficticios probablemente, porque no aparecen en ninguna otra obra -así Apolonides, Aristóteles y Farnaces- o son de los que vivieron al menos algún tiempo en Roma, como Menelao, o son los que invitan a Plutarco a un banquete a su regreso a Roma como Sila, Lucio y Teón de Quaestiones convivales y ninguno de éstos aparece mencionado viviendo en otro lugar, sino en Roma o cercanías. Sólo Lamprias es del círculo de Plutarco en Queronea.

El narrador del relato es Lamprias, también uno de los interlocutores en el De defectu oraculorum. Narra en primera persona y el diálogo se mantiene generalmente en estilo directo, aunque alguna vez también aparezca el indirecto.

La última parte del diálogo es la narración hecha por Sila de lo que oyó a un extranjero, quien a su vez lo escuchó a otros, los servidores del dios Crono, en la interpretación de Cherniss con lo que la narración llega a ser de cuarta mano, otro rasgo más de influjo platónico ⁽⁹⁾.

3. El mito de Sila.

Al igual que el De sera numinis vindicta y el De genio Socratis este diálogo presenta un mito escatológico que sirve, como en el primero de los diálogos mencionados anteriormente, de explicación final y coronamiento de la obra. Sila se dirige a Lamprias y le expone el relato que él, a su vez, oyó a un extranjero. La cuestión de las fuentes de la doctrina del mito es sumamente compleja y controvertida, de momento queda excluida de este apartado.

La narración de Sila en estilo indirecto no hace mención de sus fuentes hasta el 942b, en donde se cita por vez primera al "extranjero". Sin duda el comienzo perdido del diálogo hacía mención de él y así no resultaría esta posible confusión que, en parte, evita el estilo indirecto y en parte la cita de "el poeta", hecha al comenzar la narración del mito.

Sila describe un país lejano, situado al occidente de Bretaña y alude al lugar con una cita de Homero: "Una isla, Ogigia, yace lejos en el mar" ⁽¹⁰⁾. Hay otras islas delante y una de ellas está habitada por Crono que duerme allí ⁽¹¹⁾ y proyecta en sus sueños lo que luego realiza Zeus.

En la descripción del paisaje de las islas y el mar, llamado Cronio, se advierte una gran similitud con el mar de la visión de Timarco ⁽¹²⁾. En efecto, cuando se habla del mar en este último

mito, se nos dice de él que su profundidad es poca, como de una marisma, y respecto al colorido turbio y como de pantano. De la otra parte, el mar del mito de Sila es lento de atravesar y fangoso por la multitud de corrientes y también en el otro pasaje se hablaba de corrientes o ríos, aunque éstos de fuego. Si la coincidencia no es total, debemos destacar sin embargo que los dos pasajes, el de Timarco describiendo una visión y el de Sila con la descripción de un ambiente con pretensiones de real, tienen de común una serie de elementos que, procedentes de sus lecturas y de creación propia, le sirven como telón de fondo.⁽¹³⁾

En esas islas habitan descendientes de los helenos y por eso dan culto tanto a Heracles como a Crono. Estos pueblos envían periódicamente unos emisarios a la isla de Crono para darle culto. Cuando han cumplido con el tiempo establecido, vuelven a su patria o permanecen allí por lo agradable del lugar, pero algunos se ven obstaculizados en su regreso por la divinidad, no mediante sueños o signos sino inmediatamente, porque veían y oían directamente a los démones. Esto contrasta con las visiones de Tespesio y Timarco donde, -sobre todo en la segunda-, la relación con los démones no es tan directa.

Prosigue el relato con la visión de Crono durmiendo, a la cual se aludía al principio, y en su sueño es atendido por unos démones, antiguos compañeros de su reinado. De ellos se dice ser adivinos y profetas y que, o profetizan por sí mismos o bien las cosas mayores, bajando, las anuncian como sueños de Crono. En este pasaje ⁽¹⁴⁾ se ve otra categoría de démones, la de servidores del dios "cuando reinó sobre dioses y hombres..." No parece por tanto la categoría del νοῦς-δαίμων del De genio más que una de las complejas posibilidades de la demonología plutarquea. Vuelve con ello a plantearse si Plutarco tenía algún plan para su demonología o si pensaba en diversas posibilidades circunstancialmente.

Volviendo a la narración, en el 942b aparece citado por vez primera el extranjero, autor del relato. Este sirvió allí al dios y se dedicó al estudio de la astronomía y la filosofía pero por el deseo de ver la "isla grande," -nuestro continente-, al cumplir sus treinta años de servicio partió de allí. Recorrió multitud de lugares visitando y conociendo hombres diversos, leyendo sagrados escritos e iniciándose en misterios, pero todo esto es dejado de lado pues "no era asunto para narrar en un solo día" ⁽¹⁵⁾. En cambio Sila cuenta lo que atraía especialmente a la discusión mantenida y así transmite cómo el extranjero le recomienda honrar sobre todo a la luna: "Por cuanto es soberana de la vida y la muerte y ocupa las praderas de Hades". El extranjero, ante el asombro de Sila, le dice que los helenos dicen bien muchas cosas sobre los dioses pero no todas. Así por ejemplo consideran sin razón que Demeter y Perséfone están juntas y en el mismo lugar. Pues Demeter está en la tierra y es dueña de todo lo de la tierra, en cambio Perséfone es dueña de la luna y de los que están alrededor de ella. ⁽¹⁶⁾ Sigue la explicación de cómo Perséfone es llamada a la vez Core, portadora de la luz, pero a la vez también "core" o niña del ojo, donde se refleja la imagen del que mira, como se refleja la luz del sol en la luna, juego de palabras entre Κόρη y κόρη que sólo se puede reproducir imperfectamente.

En forma oculta está, -prosigue-, la verdad de su andar errante y de su búsqueda. En ella tierra y luna se abrazan en la sombra, explicaciones inversas a las del mito tradicional. El que unas veces sea visible y por el contrario otras sea tiniebla está motivado por no poder abandonar el Hades la que es su frontera, ⁽¹⁷⁾ citando en su apoyo a Homero ⁽¹⁸⁾.

Esta teorización sobre la luna le ha servido a Plutarco de enlace para pasar a desarrollar la parte escatológica del mito.

"Nadie, -dice-, sube allí malvado ni impuro, solamente los buenos después de la muerte, reuniéndose en la luna, tienen una vida fácil, pero no bienaventurada ni divina, hasta que cumplan la segunda muerte". Por primera vez aparece esta afirmación de una segunda muerte, que parece pensada para poder desarrollar su teoría del alma con una especial atención a sus elementos.⁽¹⁹⁾

3.1. Doctrina del alma.

Comienza ahora la exposición de la doctrina del alma. El extranjero le dice a Sila con término muy socrático cómo la mayoría (οἱ πολλοί) considera con razón que el hombre es un ser compuesto (σύνθετον), pero sin razón el estar compuesto sólo de dos elementos. Pues creen que el entendimiento (νοῦς) es de algún modo una parte del alma, errando no menos aquellos a quienes parece el alma una parte del cuerpo⁽²⁰⁾.

Se deduce de este planteamiento que Plutarco aquí no considera el entendimiento como parte del alma. Con ello se aparta él mismo de lo afirmado en otras ocasiones. Así en el mito de Timarco el demon o voz-guía le dice: "Lo que es llevado en el cuerpo como sumergido se llama alma, lo que queda de la corrupción la mayoría llamándole entendimiento (νοῦς) consideran que está dentro de sí mismos... pero quienes piensan rectamente le llaman demon por estar fuera."⁽²¹⁾ Parece entenderse que, en este pasaje, alma y entendimiento son una misma cosa diferenciada solamente por la degradación de la primera, mientras que en el mito de Sila alma y entendimiento son sustancias distintas. Evidentemente podría aducirse a esto que las anteriores afirmaciones, del entendimiento como la parte superior del alma, -lo que queda de la corrupción (τὸ δὲ φθορῶς λειφθέν)- y del alma como lo sumergido (τὸ ὑποβρύχιον) son anteriores a la teoría

desarrollada en el De facie y así habría un argumento de orden interno para la cronología relativa de ambos diálogos ⁽²²⁾. Esto, ya se ha dicho otras veces, no puede tomarse como totalmente válido y sólo ha de verse esta observación a manera de comprobación de un hecho. Soury ha hecho notar esta divergencia en su Démonologie ⁽²³⁾. Prosiguiendo con la teoría del alma el pasaje siguiente al comentado presenta dificultades textuales. Tal como aparece en los manuscritos dice: ποιεῖ δ' ἡ μὲν ψυχῆς σύνοδος λόγον <...> ὧν τὸ μὲν ἡδονῆς ἀρχὴ καὶ πόνου, τὸ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας... (De facie 943a). Según Bernardakis el pasaje debería leerse de este modo: ποιεῖ δ' ἡ μὲν ψυχῆς <καὶ σώματος μῆξις τὸ ἄλογον καὶ τὸ παθητικόν, ἡ δὲ νοῦ καὶ ψυχῆς> σύνοδος λόγον, ὧν τὸ μὲν...

Esta lección se basa en la similitud del 943d. En apoyo de esta corrección también hay otro pasaje del De defectu ⁽²⁴⁾, aunque en él se refiera Plutarco en especial a los demonios. G. Soury en su obra tantas veces citada ha estudiado el problema y acepta la solución de Raingeard ⁽²⁵⁾ con una haplografía suplida: ποιεῖ δ' ἡ μὲν ψυχῆς <καὶ σώματος αἰσθησιν, ἡ δὲ νοῦ καὶ ψυχῆς> σύνοδος λόγον. Otros como Thévenaz ⁽²⁶⁾ apoyan la primera lectura basándose en la mayor simetría de τὸ ἄλογον καὶ παθητικόν con λόγον. Según ésta la unión del alma y el cuerpo origina lo irracional e irascible (τὸ ἄλογον καὶ παθητικόν) mientras que la unión de la inteligencia (νοῦς) y el alma (ψυχῆ) da como resultado la razón (λόγος). Lo primero es origen del placer y del sufrimiento, la otra de la virtud y maldad. Esto último tiene un total paralelo en otros dos pasajes plutarqueos, en De Iside 360e-f y en De defectu 417b bien que en ambos se esté refiriendo a los demonios. Por otra parte la lección de Bernardakis mostraría la división tripartita del alma, con arranque en la doctrina platónica del Fedro, República y Timeo.

3.2. El nacimiento y las dos muertes

El nacimiento ocurre por la composición de los tres elementos mencionados. Para él la tierra proporciona el cuerpo, la luna el alma, el sol el entendimiento. En el proceso contrario la muerte no es una. La llamada muerte, que ocurre en la tierra, sólo separa el cuerpo o como dice el texto "hace al hombre de tres dos", en cambio la segunda muerte, que sucede en la luna, separa el alma del entendimiento. Hay un juego de palabras en el caso de la primera muerte entre *τελευτᾶν/τελεῖν*, alusivo a los misterios. La forma en que ocurre cada una de ellas es diferente. La primera es en la tierra de Deméter, -por eso los atenienses llamaban a los muertos demetrios-, nos dice Plutarco. Esta muerte es rápida y violenta en el separar el cuerpo del alma. En cambio Perséfone en la luna separa suavemente y con mucho tiempo el alma del entendimiento, y por eso es llamada *μονογενής*, porque separa lo mejor del hombre.

3.3. Escatología del mito: Castigos y premios

Sigue ya la parte propiamente escatológica del mito, que presenta además alguna dificultad. Empieza diciendo que toda alma irracional o con razón (*ἄνους τε καὶ σὺν νόῳ*) al partir del cuerpo tiene como destino pasar errante un tiempo entre la tierra y la luna. La contradicción es manifiesta en la expresión mencionada, pues acabamos de ver que todo hombre es un compuesto de tres elementos, entre ellos el *νοῦς*, y que la pérdida de éste sólo sucede tras la segunda muerte en la luna. ¿Cómo pueden conciliarse ambas cosas? Cherniss ⁽²⁷⁾ sugiere que pudiera interpretarse *σὺν νόῳ* "que ha obedecido a la razón durante su vida" y *ἄνους*: "que se ha hundido en el cuerpo", como el *De genio* 591d-e. Raingeard ⁽²⁸⁾ supuso, una separación inmediata del *νοῦς* que pasa-

ría al sol, pero esto, como vimos, contradice la anterior afirmación de las dos muertes. No obstante aparentemente hay un caso de almas que pasaron sin νοῦς a la tierra, las de Ticios y Tifones como se verá en 945b.⁽²⁹⁾

Este andar errantes no es igual para todas las almas. Las injustas e intemperantes (αἱ μὲν ἄδικοι καὶ ἀκόλαστοι) pagan los castigos por sus injusticias, aunque quizá este ἀκόλαστοι haya de interpretarse como que aún no han recibido castigo, lo cual estaría en la línea del De sera, cuando habla de aquellos que escaparon a la obra de Poine en vida. Las buenas deben purificarse expulsando las miasmas recibidas en su estancia en el cuerpo, librándose de ellas como de un mal olor. Esto lo realizan en lo más suave del aire (ἐν τῷ πρασιότατῳ τοῦ ἕρος). Piénsese en De sera 564b: "en lo más puro del ambiente" (ἐν τῷ καθαρῷ τοῦ περιέχοντος), pero la inspiración es probablemente platónica.⁽³⁰⁾

Este lugar de purificación donde las almas buenas pasan un tiempo marcado se llama "praderas de Hades". La idea de la existencia de praderas arranca ya de Homero, en la Odisea aparece la pradera de asfodelos en la Νέκυια y en el último canto después de la muerte de los pretendientes⁽³¹⁾. También es platónica, aparece en el mito de Er y en el mito escatológico del Gorgias⁽³²⁾. Pero quizá tenga más interés la insistencia en la purificación, incluso de las almas buenas, por la mancha que acarrea el mero hecho del habitar un cuerpo. Esta idea negativa ha influido en una corriente del cristianismo, la que arranca de San Pablo, y será para éste una de sus constantes características.

Pero ni siquiera esa purificación ha sido suficiente, pues al regresar "como de un destierro a la patria", muchas son rechazadas y sacudidas como en oleadas al deslizarse sobre la luna y otras, de las que estaban por allí, se hundían de nuevo como en un

abismo. El vocabulario recuerda al del De genio (περιολισθανούσας) en el De genio / λιχομένας en el De facie), pero este segundo término del De facie es el mismo del Fedro y los pasajes similares ⁽³³⁾.

Las almas que superan esta arribada a la luna se pasean coronadas con guirnaldas de alas, al igual que los vencedores de los juegos. Este pasaje es doblemente controvertido. En primer lugar se trata del calificativo de "alas de constancia" para las coronas o guirnaldas. Por una parte Soury ⁽³⁴⁾ supone ahí una expresión mística y piensa que de πτερῶν depende εὐσταθείας. Compara este pasaje con otro del De anima ⁽³⁵⁾ y ve el símil del atleta como familiar a Plutarco, pero combinado aquí con el "carro" platónico. Alude también a la interpretación de Franz Cumont ⁽³⁶⁾, para quien la comparación del alma con un vencedor procede de una influencia de religiosidad oriental. Para Cherniss ⁽³⁷⁾ no existe esta dependencia de εὐσταθείας respecto a πτερῶν, ni tampoco la inversa, de modo que, según su interpretación, habríamos de entender: "coronadas con guirnaldas de alas, llamadas guirnaldas de constancia... "El aparecer este simbolismo de las alas se debería al pasaje del Fedro tantas veces evocado. Cherniss critica la versión de Soury, atribuyéndola en parte a la influencia ya anotada de Cumont y además, en cuanto a la lectura del pasaje, a la edición de Raingeard ya mencionada anteriormente.

No obstante esta postura de Cumont responde a una etapa más antigua de su obra pues posteriormente su posición no es extrema respecto al origen de la comparación. ⁽³⁸⁾ Por el contrario alude al carácter helénico de la corona de los vencedores en los juegos, habla del pasaje de la República ⁽³⁹⁾ y luego se refiere al desarrollo de este símil por el estoicismo

muy especialmente, de quien lo tomará Filón de Alejandría. Pero sí adopta en la lectura del discutido pasaje de las alas la dependencia de εὐσταθείας respecto a πτερῶν.

El segundo punto de controversia está en la comparación de las almas que se pasean coronadas como los vencedores (οἱ νικηφόροι). Para algunos se trata de una influencia oriental, así Cumont en sus ya citados Etudes syriennes. Para éste sería la visión de esos tipos de religiosidad donde la vida se representa como un combate y la inmortalidad como una victoria sobre los poderes del mal. Soury, que parece hacer suya también esta teoría, no obstante alude también a la validez platónica de la imagen, aunque más bien a su relación con la del "carro" ⁽⁴⁰⁾. A este punto de vista orientalizante es acremente objetor Cherniss, ya citado tantas veces ⁽⁴¹⁾. Recordando como Plutarco ha utilizado igualmente esta imagen en los otros diálogos míticos, ve aquí una influencia platónica. Así en estos pasajes de la República: καὶ ἐπειδὴν τὰ ἄθλα αὐτῆς κομιζόμεθα ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιαγειρόμενοι que constituye el final del mito de Er, donde con ello se sacan consecuencias del mismo y también en el del Fedro que sigue: τελευτήσαντες δὲ δὴ ὑπόπτεροι καὶ ἐλαφροὶ γεγονότες τῶν τριῶν παλαισμάτων τῶν ὥς ἀληθῶς Ὀλυμπιακῶν ἐν νενικήκασιν. ⁽⁴²⁾

Plutarco, por su parte, emplea este símil en dos pasajes del De sera y en el De genio, aunque sea aquí en el De facie donde se haga mención más clara de la corona ⁽⁴³⁾.

Y la influencia platónica sigue. Las almas -nos dice Plutarco- han recibido este premio porque mantuvieron lo irracional y pasional del alma (τὸ ἄλογον καὶ τὸ παθητικόν), bien embridado, lo cual nos envía nuevamente al Fedro (44). La alusión a las riendas también ha aparecido en el De genio 592a. La razón es quien ha nan

tenido bien embridado lo irracional e irascible y así aparece insinuada la división tripartita del alma común a la de la República, Fedro y Timeo, aunque la primera de éstas sea diferente la terminología, ya que del 434c a 441c los τρία εἶδη del alma son λογικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν.

3.4. Naturaleza de las almas.

La doctrina desarrollada después resulta bastante significativa respecto al concepto de Plutarco sobre la naturaleza de las almas. Dice que las almas semejantes a un rayo de luz en cuanto a su naturaleza, que se hace ligera en la región de arriba (περὶ δὲ τὴν φύσιν ἄνω κουφισομένην) toman tensión y fuerza (τόνον ἀπ' αὐτοῦ καὶ δύναμιν) como las armas que se templan en un baño. Y sigue: Lo frágil y líquido (τὸ ἀραιὸν καὶ διακεχυμένον) se fortalece y se hace firme y translúcido (σταθερὸν καὶ διαυγές) de tal modo que se alimenta de la exhalación que alcanza.⁽⁴⁵⁾

En estas afirmaciones hay alusiones claras a dos condiciones del alma que la presentan con un aspecto ciertamente material: una respecto al peso "se hace más ligera"; otra doble "lo frágil y líquido se fortalece y se convierte en firme y translúcido", referida a la capacidad de condensación y transparencia del alma o, más bien, de la sustancia que la compone y esto nos llevará a considerar su naturaleza como no espiritual.

Además apoya su aserto en Heráclito pues, según éste, las almas olfatean en el Hades. Al mismo tiempo el διαυγές lleva a pensar en una disposición similar a la del "alma seca" de Heráclito, de átomos de fuego y podría relacionarse también con las almas del De sera, especialmente con aquellas que tras la purificación presentan coloridos más límpidos.⁽⁴⁶⁾

3.5. Demonología.

Estas almas triunfantes van a contemplar la luna en su grandeza y hermosura. De ahí surge una digresión sobre su naturaleza, no simple, sino resultado de una fusión de estrella y tierra. Todo el desarrollo que sigue en torno a este problema está tomado, según afirma Plutarco, de Jenócrates pero éste en definitiva ha bebido en las fuentes de Platón. Y así se sigue con la explicación sobre las estrellas, primero de Platón y luego de Jenócrates, de quien también nos reproduce su teoría sobre la constitución del sol, luna y tierra. Pero ésta se interrumpe para explicar de forma científica la rapidez de su movimiento que es, -dice-, para encontrar más pronto a las almas de los buenos, que la apremian esperándola en la sombra. Con esto justifica la costumbre de hacer ruido golpeando objetos de bronce durante los eclipses, pues con ello se espera ahuyentar las almas ⁽⁴⁷⁾. De ahí prosigue con otra explicación del llamado rostro de la luna. Por los accidentes de la tierra, tales como golfos, encuentra la similitud de las concavidades de la luna. Estas son a la vez lugares de purificación y también de castigo de las culpas, cometidas por las almas cuando eran dēmones, y puertas, por donde las almas circulan de la luna al cielo o bien hacia la tierra. La mayor concavidad sirve como sitio de castigo y se llama de Hécate. Las puertas son llamadas llanura del Elíseo, la que mira al cielo y morada terrestre de Perséfone, la que conduce a la tierra. ⁽⁴⁸⁾

De los castigos de los dēmones se pasa a sus funciones, no sólo en la luna sino en la tierra, donde se ocupan benéfica-mente en oráculos, misterios y otra serie de acciones protectoras. Parece esto como una forma de salvar su teoría de los dēmones malvados, porque, en efecto, los desviados recibirán un castigo. Entre los mejores cita los Ideos Dáctilos en Creta,

Coribantes, Trofoniadas, etc.

Respecto a ellos hace una afirmación curiosa; "los honores alcanzados permanecieron hasta que sus poderes se inclinaban a otro lugar por adquirir un cambio mejor, "explicación sin duda de los cambios o abandono de los oráculos, que nos lleva al De defectu. Este cambio mejor "lo alcanzan unos antes, otros después cuando el entendimiento es separado del alma" (ὅταν ὁ νοῦς ἀποκριθῇ τῆς ψυχῆς (944e). Parece significarse con ello que aquí estos démones son hasta un determinado momento νοῦς + ψυχῆ y, sin embargo, en el De genio es sólo el νοῦς lo que es calificado de δαίμων. El νοῦς en este último diálogo, queda por encima del alma y es, con un símil tomado, como tantas veces en Plutarco, del mar, lo que flota como los corchos de la red de pesca. El alma queda debajo como una especie de degradación. Vemos por tanto otra divergencia más en la doctrina del alma entre ambos mitos.

3.6. La segunda muerte.

La separación del entendimiento ocurre por amor (ἔρωτι) de la imagen en torno al sol: "por la cual brilla lo deseable, hermoso, divino y bienaventurado a lo que aspira toda naturaleza." Vemos así nuevamente la inspiración platónica en esta imagen, como reflejo a la vez material y visible del bien. Igualmente la misma luna por amor del sol se mueve en torno suyo, para recibir de él lo más fructífero.

Queda después de la separación la sustancia (φύσις), del alma sobre la luna: "como guardando ciertas huellas de vida y sueño" y apoya esta situación del alma con el verso homérico:

ψυχῇ ἥντ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται⁽⁴⁹⁾

pues esto sólo ocurre cuando ya ha sido abandonada por el νοῦς y no antes, después de abandonar el cuerpo. Con esto se insiste en la indefensión del alma, que no es nada sin el entendimiento, y otra vez acude a una cita de Homero:

τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἑρακλείην,
εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισιν θεοῖσιν. (50)

y estos versos le suministran la base de su construcción teórica. Efectivamente nos va a decir cómo en el ser humano es accesorio todo menos aquello con lo que razonamos y pensamos: αὐτός τε γὰρ ἕκαστος ἡμῶν οὐ θυμὸς ἐστὶν οὐδὲ φόβος

οὐδ' ἐπιθυμία... ἀλλ' ὧς διανοούμεθα καὶ φρονοῦμεν... (944f)

Y así establece que el alma es impresa (τυπουμένη) por el entendimiento (νοῦς), mientras ella a su vez da su impronta al cuerpo (τυποῦσα). Abrazándolo el alma por todas partes moldea la imagen (ἐκμάττεται τὸ εἶδος) de modo que, aun manteniéndose separados mucho tiempo, se conserva la semejanza e impronta y por eso se llama εἶδωλον⁽⁵¹⁾. Ha jugado aquí Plutarco, como se ve, con el término homérico, resultando el doble εἶδος/εἶδωλον:

El alma da su impronta al cuerpo	εἶδος
El alma es impresa por el entendimiento	εἶδωλον

Por tanto el aspecto visible del hombre en la tierra es su εἶδος pero luego, tras la muerte, el alma separada del νοῦς es un εἶδωλον, -utilizando el término e incluso la concepción homérica-, que no obstante su indefensión guarda aún huellas o signos del νοῦς. El alma ha guardado también la apariencia del cuerpo y, aunque aquí sólo se deduzca, ya hemos visto cómo, en el De sera Tespesio reconocía a sus familiares y entre ellos al guía⁽⁵²⁾. Esto naturalmente debía ser también, todavía en época de Plutarco creencia común aunque en Diógenes Laercio se dé como doctrina pitagórica⁽⁵³⁾.

El destino de las almas cuando ha ocurrido la separación del νοῦς o lo que es igual, la segunda muerte, es diverso según haya sido su comportamiento en la vida terrena.⁽⁵⁴⁾ De todas formas, se advierte, la luna es un elemento de éstas-τούτων δ' ἡ σελήνη, καθάπερ εἴρηται, στοιχεῖόν ... - porque en ella se disuelven (ἀναλύονται), como en la tierra, los cuerpos.

3.7. Tipología de las almas.

Según esta actuación terrena encontramos dos clases de almas:

1) αἱ σώφρονες que han amado con tranquilidad una vida filosófica y pacífica. Abandonada por el νοῦς y no necesitando sus pasiones se extinguen. Esta término - ἀπομαρτίνονται - nos presenta ciertamente dificultades. Si debemos entenderlo en todo su significado, se opone a la creencia en la inmortalidad, o al menos en una inmortalidad total que no alcanzaría a esta alma inferior, creencia otras veces sustentada, así en diversos pasajes del De sera⁽⁵⁵⁾. Ahora bien, al ser esto contradictorio, habrá que suponer la plena inmortalidad propia solamente de la otra parte del alma, el νοῦς. La pervivencia de este otro primer elemento, difícil de designar con un nombre por esta equivocidad de términos, pero llamado también alma al igual que el total, estaría condicionada. No obstante esta pervivencia sería inversa a la creencia común, ya que las almas prudentes recibirían su desaparición como premio. El νοῦς gozaría de inmortalidad en el sol y la ψυχή se disolvería de forma total en la luna.⁽⁵⁶⁾

2) τῶν δὲ φιλοτίμων καὶ πρακτικῶν ἐρωτικῶν τε περὶ σώματα καὶ θυμοειδῶν (sc. ψυχῶν)

Unas -αὶ μὲν -, como en el sueño, pasan el tiempo en recuerdos

sonados de su vida, así Endimión.

Otras -que son en el fondo sólo una parte de las anteriores; cuando lo inestable (τὸ ἄστατον) y sensible (τὸ ἐμπαθές) las arrastra de la luna a otro nacimiento, son impedidas por ésta en su inclinarse a la tierra para que no ocurra. Hay aquí nuevamente un juego de palabras entre el inclinarse a tierra de las almas (πεύειν ἐπὶ γῆν) con nacimiento (γένεσιν), que Plutarco ha utilizado también en el De sera ⁽⁵⁷⁾. Y añade que es no poco grave, cuando toman un cuerpo con lo pasional (τῷ παθητικῷ) pero sin el entendimiento. Pone como ejemplo a personajes míticos como los Ticios y Tifones y también al monstruo de Delfos, Pitón, cuyas acciones soberbias trastornaron el orden de las cosas. Especialmente se refiere al último de estos seres en relación con el oráculo, lo que, lógicamente, le interesa resaltar a Plutarco como sacerdote de Delfos, preocupado por explicar con el pasado situaciones de su tiempo, tema tratado también en el De defectu oraculorum. Pero el caso de estos seres parece algo distinto? Se pueden situar en la categoría de hombres o llegan a esa situación anormal por la falta del νοῦς? De cualquier modo, -advierte Plutarco-, a estas últimas almas luego las aceptó la luna y las condujo a un orden. No vuelve a referirse a estos nacimientos ἀνευ νοῦ, quizás por la contradicción que suponen respecto al resto de su doctrina y no sabemos que haga referencia a seres humanos yendo al nacimiento sin este requisito.

Queda también por considerar en resumen la situación del grupo de las almas más puras. Si han perdido totalmente su alma en la luna y el entendimiento se une al sol? es que éste podrá luego ser infundido en otro hombre o sólo permanecerá allí para siempre en una suerte de premio? En este último caso hay en tal concepción un cierto misticismo. El entendimiento, lo más puro del hombre, se confunde en el sol identificado por otra parte con el bien supremo. Y nuevamente hemos vuelto a Platón. ⁽⁵⁸⁾

3.8. Reencarnación y nacimiento

Prosigue la exposición de Plutarco con la continuidad del proceso muerte-nacimiento, lo que a mi parecer hace más oscuro ahora todo su pensamiento. Vemos cómo el sol siembra de nuevo el entendimiento, la luna lo acepta, haciendo nuevas almas, y la tierra proporciona un cuerpo.

De este modo no se puede entender si el sol asume al $\psi\upsilon\chi\eta$ de forma individual, más bien esa inmortalidad sería, en todo caso, colectiva en una fusión ?material o espiritual? de los distintos $\psi\upsilon\chi\eta$ de los distintos seres. Por otra parte, estos $\psi\upsilon\chi\eta$ de una manera, -no se ve bien si individual o de un como fondo común-, volverían al proceso vital. Esta posible reencarnación no resulta extraña y concuerda con el pensamiento religioso de Plutarco, que coincide aquí, como otras veces, con Platón y las creencias órfico-pitagóricas. En todo el proceso queda claro el papel primordial de la luna, pues nos dice el texto: "Nada da ésta (la tierra), devolviendo después de la muerte cuanto coge para el nacimiento, el sol nada toma, devolviendo el entendimiento, pero la luna toma y da, une y divide, según una y otra fuerza, de las que se llama Ilitia la que une y Artemis la que divide". (59)

El que aparezcan estas dos divinidades emparejadas como aspectos de una sola realidad ha sido ya, o mejor también, utilizado por Plutarco en las Quaestiones convivales.⁽⁶⁰⁾ Una es el poder que da la vida y la otra el poder que destruye. Ambas están implicadas en la concepción de Artemis (=luna) del mismo diálogo, donde se dice que desde antiguo se la ha llamado así, por ser virgen y estéril, pero capaz de ayuda y provecho para las demás mujeres al mismo tiempo.

Junto a esta evocación del mito se muestra la triple función de las Moiras en la generación, de lo que se encuentran pasajes

similares en el propio Plutarco, en el De genio Socratis y en el De fato.⁽⁶¹⁾ La última fuente viene a ser Platón pero a partir de dos puntos diferentes. Aquí, como en el De genio, la fuente parece ser las Leyes 960c, porque presentan el mismo orden: Atropo en el sol (en el De genio en lo invisible) da origen al nacimiento; Cloto en torno a la luna (el De genio en el sol) une y mezcla; Laquesis en torno a la tierra (en el De genio en la luna) tiene el, digamos, papel principal. El orden del De fato es el de la República 617c: Cloto, Atropo, Laquesis.⁽⁶²⁾

El final del mito lo constituye nuevamente la contraposición alma/entendimiento, aunque en consideración a un tercer elemento, lo inanimado (τὸ ἄψυχον) sin poder y pasible (ἄκυρον καὶ παθητόν) frente al νοῦς, no pasible (ἀπαθήδ) y autónomo (αὐτοκράτωρ).

El alma en cambio, en parangón con la luna, es vista como intermedia y mixta, mezcla y fusión de lo que está arriba y de lo de abajo, siendo ésta respecto al sol lo que la tierra es respecto a la luna.

4. Conclusión.

En estrecha relación con los mitos anteriores el relato de Sila ha planteado el tema del alma en una forma similar pero en cierto modo más variada y rica. Con el De sera le une en afinidad el ocuparse del alma en su destino post mortem con exclusividad, frente al De genio con quien le une más el tema de la luna. Como punto común hemos de ver con sus naturales divergencias, frutos del momento de reflexión plutarqueo, el tratamiento del alma como un compuesto doble de elementos, racional e irracional, que tiene su máxima expresión en el tema de las dos muertes y la ascensión de cada uno de aquéllos por sol y luna, cuya función es en cierto modo divina, recordando así el Timeo platónico tanto como las doctrinas posidonianas.

CAPITULO IV

ESTUDIO COMPARATIVO DE LOS MITOS ESCATOLOGICOS

1. Introducción.

En este capítulo se aborda el estudio comparativo entre los tres mitos, estudio que abarca una serie de aspectos de ellos, coincidentes o discordantes, pero en cualquiera de los casos sumamente ricos.

El primer problema que se presenta es el de la cronología relativa, cuáles son las fechas de composición respectivas, lo cual podría iluminar gran parte de las dificultades presentadas, pero, como ya hemos visto anteriormente, es cosa que por ahora sigue en el caso de lo indiscernible. Sin otro propósito que el metodológico y sin querer con ello afirmar nada sobre el problema hemos situado los tres diálogos por este orden:

- 1) De sera numinis vindicta
- 2) De genio Socratis
- 3) De facie quae in orbe lunae apparet

En el primero el tema es el del alma tras la muerte y los premios y castigos a que se hace acreedora en el más allá. En el segundo se contempla el problema desde un punto de vista más general y con mayor referencia al alma de los hombres vivos. En el tercer diálogo se trata el tema del alma desde ambos puntos de vista: el alma humana como tesis general y más adelante la aplicación de estas doctrinas sobre ella al mundo de la muerte.

Con este simple enunciado se deducen fácilmente diferencias y semejanzas entre los tres mitos. Vamos a ocuparnos primero de los elementos comunes que presentan.

2. La dimensión ética .

En primer lugar hay un enfoque ético en el tema del alma. Preocupan sus actos antes que nada y las consecuencias que de ellos se derivan. Las almas son unas buenas, otras malas pero en un tono que hace posible su regeneración por medio de castigos y purificaciones, otras por último aparecen como claramente irrecuperables.

Las buenas vienen caracterizadas más por rasgos externos, que son reflejo de su conducta ordenada en la vida terrestre, así en De sera 564b las buenas se mueven con medida, son limpias y diáfanas mientras que las malvadas se mueven con contorsiones y presentan como rasgos visibles de su maldad manchas, llagas, que incluso supuran líquidos venenosos, o bien cicatrices de una maldad más antigua. Hay incluso el problema de las almas cuyo grado de maldad las ha hecho irrecuperables. Para ellas encontramos dos soluciones; unas, indudablemente las que llegaron de la vida sin posibilidad de regeneración, son arrojadas por Erinis a "lo indecible e invisible" (564f); otras, que son castigadas para su purificación pero no lo consiguen por su amor al placer, son llevadas a un nuevo nacimiento (565e).

El mito de Timarco en el De genio Socratis nos presenta un cuadro semejante. Timarco primero oye los gritos y lamentos de una sima donde ocurren los castigos (590f). La luna sólo recoge a las almas limpias y rechaza las mancilladas e impuras, que son arrojadas a un nuevo nacimiento (591c) . Por último el movimiento de las almas denota su condición , las buenas se mueven recta y ordenadamente, las que se mueven de forma confusa y anómala son las almas de los malos (592a-b).

El mito del De facie quae in orbe lunae aunque exponga en lo esencial la misma doctrina presenta menos paralelismos, sobre

todo en cuanto se refiere al aspecto de las almas que prácticamente no es caracterizado por rasgos externos como en los otros dos.

Las almas sí son divididas tajantemente por su comportamiento ético anterior. Así en 942f se dice que a "este lugar", los alrededores de la luna, donde cesa la sombra de la tierra. "no sube nadie malvado ni impuro, los buenos se reúnen allí y viven aunque de forma no bienaventurada ni divina hasta la segunda muerte". Más adelante se habla de nuevo de almas buenas y malas (943c-d). Todas las almas tienen que andar errantes entre la tierra y la luna durante un cierto tiempo, pero de forma diferente, porque las injustas y licenciosas pagan sus castigos, en cambio las buenas deben purificarse en las praderas de Hades.

Falta aquí la visión de las almas unas, las buenas, brillantes y diáfanas, moviéndose con orden mientras que las malvadas con rasgos visibles de su maldad se mueven con confusión y desorden. Tampoco se ha dejado aquí la posibilidad de la reencarnación que aparece en el 945d.

Podríamos decir que el De facie presenta una versión que, coincidiendo en lo sustancial de la doctrina del alma, se ha purificado y ha dejado de lado los rasgos más anecdóticos, para presentar una teoría más unida y coherente aunque tampoco falten los rasgos de colorido que Plutarco acostumbra y que aquí se refieren sobre todo a la luna.

3. Premios y castigos.

Otro punto que debemos tratar, derivado y consecuencia del primero, es el lugar de premios o castigos ¿es común en los tres mitos o por el contrario presenta diferencias notables?

Siguiendo el orden establecido en la primera página del capítulo veremos como el problema es más semejante en los dos primeros tratados y difiere más en el tercero.

En cualquiera de los casos lo que parece común es el no estar estos lugares situados en la tierra. Dividiendo el tema en premios y castigos veremos que el lugar de los primeros no es habitualmente terrestre pero sí en ocasiones el lugar de los castigos. En las obras de Plutarco tanto unos como otros parecen estar fuera de la tierra, en un espacio aéreo intermedio entre ésta y la luna. Los lugares de premio en ésta algunas veces y los de castigo solamente en el caso de los demonios.

Si pensamos en el primer mito, el de Tespesio, vemos cómo en éste es donde se desarrolla con más fantasía la descripción de los castigos. Especialmente parece lugar de condenas la sima de Lete que conduce a la disolución de las almas. De otras simas se habla también, como la de los tres demonios, pero su valor escapa ahí al de lugar de castigo, pues está puesta en relación con el oráculo de la Noche y con el de Apolo, que no logran llegar a ver Tespesio y su guía estar más arriba y no relajarse suficientemente la amarra del alma.

En el mito de Timarco se habla también de una sima de donde parten los lamentos de los condenados: "Una sima grande redonda, como una esfera cortada", identificada por algunos con la tierra mientras que otros ven un reflejo del Tártaro sombrío de Homero a través de una influencia pitagórica (1).

Es habitual considerar los lugares de castigo como lugares deprimidos, ya hemos visto estos dos casos de simas, e igualmente ocurre en el mito de Sila. No obstante quizá sea este mito el que presenta menos paralelismos al menos muy directos. Las almas susceptibles de purificación se liberan de las miasmas de la tierra en las praderas de Hades. entre la tierra y la luna, las malvadas sufren castigos sin que se aluda expresamente al lugar de ellos. Las que se han purificado no experimentan todas la misma suerte, unas logran alcanzar la luna pero otras son rechazadas y éstas son seguramente las que son conducidas a un nuevo nacimiento. En el 944b se habla también de que las almas de los castigados se acercan desde abajo a la luna, dando gritos a través de la sombra. Esta es la sombra de la tierra identificada otras veces con la Estigia, véase el pasaje paralelo del mito de Timarco (2). Por último como lugar de castigo situado también en concavidades encontramos los $\mu\upsilon\chi\omicron\iota$ de la luna en el mito que nos ocupa. La diferencia con las demás simas es la de su situación extraordinaria en la luna, frente a las otras en un lugar no claramente determinado, pero que puede ser un espacio intermedio entre tierra y luna o la misma tierra. En segundo lugar hallamos otra distinción y es que este $\mu\upsilon\chi\omicron\varsigma$ mayor, la hondonada de Hécate, es un sitio para la expiación de las almas que han sido demonios, de ahí quizá el ser también la luna la encargada y quien alberga estos lugares, porque también es la morada "de los demonios terrestres" (3).

Respecto a los lugares de premios los mitos son más parcos en sus manifestaciones. Los dos primeros mencionados, el de Tespesio y el de Timarco, se ocupan más de los castigos. Es el de Sila el que más nos dice de la felicidad de las almas buenas o de las purificadas. Las que han pasado por la purificación en las praderas de Hades y logran alcanzar su asiento en la luna tienen rango de vencedores y se pasean coronadas con guirnaldas de alas, las coronas de constancia. Además por su aspecto son comparadas

a un rayo de sol. Ahora bien, parece como si el premio supremo fuera la separación de $\psi\upsilon\chi\eta$ y $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, tras lo cual la $\psi\upsilon\chi\eta$ se disuelve en la luna y el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ alcanza el sol, por cuya imagen "brilla todo lo deseable, hermoso, divino y bienaventurado a lo que aspira toda naturaleza" ⁽⁴⁾.

4. La reencarnación.

Nos queda todavía otro aspecto que considerar y es el de las almas que vuelven a otro nacimiento. Está claro que Plutarco cree en la reencarnación de las almas y expresamente alude a ello en estos mitos. La diferencia percibida en relación a Platón ⁽⁵⁾ es que éste la contempla de una forma más sistemática, con expresión del número de años que debe pasar para que ocurra o el género de seres en quien vaya a encarnarse el alma, mientras que Plutarco es mucho menos sistemático y cuidadoso ⁽⁶⁾.

El mito del De sera se ocupa de la reencarnación en varios pasajes ⁽⁷⁾. El primero de ellos trata de la reencarnación como en una cierta forma de pena, pues opone las almas purificadas, gracias a los castigos repetidos, a aquéllas que por la violencia de la ignorancia y amor al placer vuelven a cuerpos de seres vivos. Distingue dos clases de almas que vuelven al nacimiento, pero no nos aclara cómo será el género de seres en quienes se encarnen. El siguiente es el de la ya mencionada sima de Lete que produce, por disolución de la parte inteligente del alma por el placer, la memoria del cuerpo y de ahí el deseo de nacimiento. En el último de ellos se habla de reencarnación en animales de todas clases, las almas son moldeadas nuevamente para adaptarlas a sus nuevos géneros de vida. Es este pasaje el que alude al alma de Nerón, la cual, yendo a ser reencarnado en víbora, fue luego cambiada por voluntad de los dioses en otro género más pacífico de animal cantor de los pantanos.

Los otros dos mitos son más escasos en noticias respecto a este punto. El mito del De genio sólo se refiere a ello en un pasaje ⁽⁸⁾ y es cuando las almas intentan alcanzar la luna pero no lo logran por estar mancilladas e impuras. A éstas la luna las aleja lanzando rayos y mugidos terribles y entonces, gimiendo por haber perdido su destino, las almas vuelven a otro nacimiento. El mito del De facie se ocupa también poco de esto. En un pasaje ⁽⁹⁾, al final del mito, se menciona a las almas que recuerdan continuamente su vida pasada y alude a la de Endimión. Estas almas son arrastradas por lo inestable y sensible a un nuevo nacimiento, pero la luna no permite que se inclinen a tierra, sino que las conjura con encantos a permanecer en ella.

Sin detalles más precisos los tres se asemejan en admitir la reencarnación de las almas como una solución para las que no han adquirido una purificación adecuada a su estancia en los lugares de premio.

5. Componentes del alma.

Otra relación de semejanza entre los tres diálogos es su forma de concebir el alma. En ningún caso hay un concepto unitario del alma sino que ésta aparece dividida de forma aproximadamente semejante en elementos. Esta división está más o menos cercana, según los distintos mitos, a las divisiones platónicas.

En el De sera se presenta quizás la división más simplista. Tespesio ha viajado al mundo de los muertos con sólo el elemento inteligente ($\tau\omicron\delta\ \varphi\rho\omicron\nu\omicron\upsilon\nu$) y dejando en la tierra el resto del alma ($\eta\ \alpha\lambda\lambda\eta\ \psi\upsilon\chi\eta$) como un ancla en el cuerpo. Esto nos hace ver una división bipartita del alma en un elemento superior que puede salir del cuerpo y experimentar visiones, porque es más puro, y otro más ligado a la materia, al cuerpo y que en él per

manece. Este elemento inferior tira del otro y no le permite más que determinada expansión, como vemos más adelante (10), cuando Tespesio no pueda ver el oráculo de Apolo, porque su amarra del alma no se relajaba más sino que tiraba hacia abajo atada al cuerpo. Igualmente se hace referencia a esta división aludiendo a los castigos. Estos no son igualmente graves para quienes tienen el mal sólo en lo irracional e irascible que para aquellos cuya maldad ha sido ocultada con apariencias de virtud y que aparecen por tanto teniendo dañada la parte superior del alma (11).

La división del alma en el mito de Timarco es fundamentalmente bipartita (12). El alma -dice Plutarco por boca del demon-guía- participa del entendimiento y no es irracional ni sin inteligencia, pero en una cierta medida se mezcla con la carne y las pasiones y de ahí su inclinación a lo irracional. No todas se mezclan sin embargo de igual modo, en algunas la alienación es total, en otras ha quedado fuera lo más puro. Lo que queda en el cuerpo es llamado alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$), lo que ha quedado, como sobrenadando, es el entendimiento ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) al cual los que piensan rectamente llaman demon por estar fuera. Vemos un esquema muy semejante al anterior, aunque aquí haya una cierta diferencia en la identificación de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ y $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$. La relación entre las dos partes se da también, como en el mito anterior, mediante una unión simbolizada por el ancla.

Por último el mito de Sila en el De facie presenta también un esquema paralelo (13). Se nos dice primero que la gente piensa con razón en el hombre como un ser compuesto, pero equivocándose se al pensarlo sólo compuesto de dos elementos. El entendimiento ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) no es una parte del alma y los que así piensan se equivocan, como quienes creen que el alma es una parte del cuerpo. Hasta aquí el pasaje es paralelo a los anteriores. Pero luego sigue otro pasaje algo dudoso por lo corrompido, en el que se nos

daría la división tripartita platónica como ya vimos en el capítulo anterior ⁽¹⁴⁾.

De una parte la unión del cuerpo con el alma daría lugar a lo irracional e irascible, mientras que la unión del alma y el entendimiento produciría la razón. Es interesante notar que aquí también, como en el mito anterior, hay una parte más unida a la materia, otra más al elemento espiritual.

El grado de correlación cuerpo/alma varía poco de uno a otro mito. La gradación sería de elemento superior a inferior: Entendimiento (νοῦς); alma (ψυχή); cuerpo (σῶμα).

El alma es el elemento que mantiene un mayor contacto con el cuerpo. El entendimiento es el elemento más puro y más separado de éste, alcanzando el mayor grado de aislamiento en el mito de Timarco, donde adquiere rango de δαίμων y vive fuera del cuerpo.

Por último en lo que respecta más estrictamente al alma y no a detalles del relato relacionados con ella, deberíamos considerar hasta qué punto es o no el alma de Plutarco un ser espiritual.

Los datos ofrecidos por los mitos nos presentan en primer lugar una cierta diferenciación entre partes del alma, que consecuentemente deben ser también distintas en cuanto a sus grados de materialidad, aunque de esto no hable explícitamente Plutarco.

Siguiendo el orden acostumbrado empezaremos por los que aparecen en el mito de Tespesio, del diálogo De sera numinis vindicta. En primer lugar el protagonista del mito ve cómo las almas ascienden con forma de burbujas de fuego. Ya se ha dicho qué probables relaciones hay en este aparecer como fuego, pero lo que interesa ahora es el carácter material del elemento fuego, al pare-

cer usado en sentido recto y no como mero símbolo. Por otra parte estas almas tienen aspecto humano y rasgos de seres vivientes aunque designados algunos de forma negativa, como el no tener sombra y no guiñar los ojos.

El alma está sujeta a castigos materiales, que ya no detallamos por haber sido descritos anteriormente, y presenta rasgos de maldad, que la califican como materia, al presentar como señales de ella llagas, manchas, supuraciones venenosas, cicatrices...etc. Las purificaciones que sufre son también de índole material (basta recordar los baños de las tres lagunas) y son las que lograrán hacer desaparecer estas señales. Y al final del mito se habla de las almas moldeadas para el segundo nacimiento ⁽¹⁵⁾.

El mito de Timarco en el De genio Socratis se ocupa más del alma de los hombres vivos, aunque mediante un viaje, el del alma de Timarco, al mundo del más allá. En éste el alma de su protagonista, al separarse del cuerpo, se mezcla con el aire y al respirar se estira y hace mayor ⁽¹⁶⁾. Podríamos pensar que esto no fuera propio del elemento superior del alma $\nu\omicron\upsilon\varsigma\omicron \tau\omicron \varphi\rho\omicron\nu\omicron\upsilon\varsigma$, -como es designado en el mito anterior- sin embargo no hay ningún dato expreso que lo excluya y más bien parece que se trate de éste y no de $\eta \alpha\lambda\lambda\eta \psi\upsilon\chi\eta$ como se designa a la parte inferior del alma que ha quedado en la tierra, según se dice expresamente. Por ello parece que también la parte superior del alma está caracterizada materialmente. Más adelante (desde el 591 d ss.) se dice cómo ningún alma es irracional ni sin entendimiento, pero en cambio la parte de ella mezclada con la carne y pasiones se altera, volviéndose irracional. Podría pensarse por consiguiente que hay una cierta sutilidad en esta materia pero que es materia al fin y al cabo, pues si no ¿cómo podría mezclarse con la carne?

Igualmente el mito de Sila en el De facie nos ofrece datos en favor del materialismo del alma en Plutarco. Refiriéndose al alma después de la muerte la presenta por su aspecto semejante a un rayo de sol ⁽¹⁷⁾, dato concordante con el mito de Tespesio donde se dice que las almas aparecen como burbujas de fuego, coincidiendo en ambas el elemento ígneo. Veríamos así una concordancia en cuanto a la materia de fuego de la que estarían formadas, mientras el rayo de sol no fuera una simple metáfora, cosa que no parece al decir a continuación "en cuanto a su naturaleza".

Inmediatamente después nos cuenta cómo se fortalecen tomando tensión y fuerza del aire que hay en torno a la luna. Y en el pasaje siguiente leemos: "Lo que de ellas es frágil y líquido, se fortalece y se hace firme y brillante, de tal modo que se alimenta de la exhalación que alcanza" ⁽¹⁸⁾, apoyándose para su aserto en una cita de Heráclito. Todos estos datos parecen en conjunto darnos una visión materialista del alma en este mito, ya que las almas se comportan como en la tierra y mantienen una serie de funciones muy semejantes a las del cuerpo o bien el conjunto tripartito de cuerpo, más alma, más entendimiento. Por esto quizá no es pensable para Plutarco que estas funciones realizadas conjuntamente fueran sólo del cuerpo y no las siguiera ejercitando después el alma separada, y tanto como ésta el entendimiento, o parte más racional, como vimos en el mito de Tespesio.

Otros rasgos más los vemos en el considerar a las almas de los muertos dotadas de olfato, así las almas de los castigados se acercan olfateando a través de la sombra de la tierra. Más nos dice todavía la última parte del mito del De facie, donde, tras la segunda muerte, vemos cómo queda sobre la luna la sustancia del alma "guardando ciertas huellas de vida y sueños" ⁽¹⁹⁾. En este mismo sentido podríamos ver el carácter material del εἶδωλον, cu

ya existencia se apoya con citas de Homero ⁽²⁰⁾ y que queda forjado en el alma por la impronta del entendimiento, o el afirmar que la luna es un elemento de ellas pues allí, en la luna, se disuelven las almas tras la segunda muerte, como los cuerpos en la tierra tras la muerte primera ⁽²¹⁾.

Una síntesis de ello nos la hace el propio Plutarco cuando termina este mito afirmando que: μικτὸν δὲ καὶ μέσον ἡ ψυχὴ καθάπερ ἡ σελήνη τῶν ἄνω καὶ κάτω σύμμιγμα καὶ μετακέρασμα ὑπὸ τοῦ θεοῦ γέγονε. (De facie 945d)

Y es que, en definitiva, aunque de una forma teórica Plutarco considere separadamente los tres elementos del hombre: cuerpo, alma, entendimiento, en la práctica no hay una separación tajante entre ellos distinguiendo estos tres elementos y sus funciones netamente y asignando a cada uno de ellos un papel determinado. Aún más, vemos cómo Plutarco, especialmente en el De sera, piensa que el alma puede ser atraída por el cuerpo y quedar tan mezclada con él que casi no se pueda distinguir, y que incluso en esa mezcla pueda quedar preso el elemento superior, el entendimiento.

Por tanto, en este aspecto podemos ver a Plutarco heredero y seguidor de la tradición griega.

6. Los lugares de ultratumba.

Para terminar el apartado de semejanzas entre los mitos, nos referimos brevemente a la geografía imaginada donde se mueven las almas que reciben las visiones, como en el caso de Tespesio y Timarco en los mitos del De sera y el De genio respectivamente, o la del mito de Sila en el De facie, donde no hay visión propiamente sino un relato contado por el extranjero y que Sila reproduce. No nos vamos a ocupar de los mitos separadamente sino que intentaremos ver estas coincidencias en síntesis.

En primer lugar como dato forzado vemos cómo estas almas excepcionales reciben una visión fuera del cuerpo (los dos primeros casos), o bien se cuenta del mundo extraterreno como si se hubiera contemplado (tercer caso). Haciendo la salvedad de la pequeña variación de este tercer mito, en cuanto a la forma del conocimiento del mundo del más allá, nos vamos a referir por igual a los tres sin hacer más veces esta distinción que ya damos por advertida.

Las almas que contemplan o reciben la visión han subido siempre y contemplan desde lo alto lo que sucede. Pero esta altura -digamos- es intermedia, porque les basta para contemplar los mundos de castigos e incluso la luna, pero no para remontarse a otros lugares más elevados. Recordemos cómo el guía de Tespesio le dice que la amarra de su alma no puede relajarse más o cómo a Timarco le contesta la voz que "participan poco de las cosas de arriba".

Para los lugares de castigo no hay una referencia concreta a que ocurran en el Hades ni se menciona éste sino calificando las praderas ⁽²²⁾. Los lugares de castigo suelen ser contemplados desde arriba pareciendo a quienes los ven estar en un lugar aéreo intermedio entre la luna y tierra ⁽²³⁾. Estos lugares son hondos, deprimidos en forma de sima (χάσμα), caldera o cráter (κατήρ) ó lagunas (λίμναι). De simas tenemos la ya mencionada de Lete del mito de Tespesio ⁽²⁴⁾. La cráter de los tres demonios que aparece en este mito no tiene una función propiamente de castigo, pero también es calificada de χάσμα βαθύ ⁽²⁵⁾ y otra sima aparece en el mito de Timarco ⁽²⁶⁾ -cuya localización ha sido muy controvertida como ya se vió- y que es grande y redonda, llena de tinieblas y agitada por olas. Igualmente como lugar hondo, aparecen las tres lagunas de oro, plomo e hierro del mito de Tespesio ⁽²⁷⁾, aunque aquí su finalidad es mezcla de castigo y purificación para un nuevo nacimiento.

De un carácter algo diferente son los μυχός que se nos presentan en el mito de Sila, en el De facie. Estas concavidades, que se encuentran en la luna, son lugares de castigo sólo para los démones terrestres. La mayor, llamada Ἐκείτης μυχός, es la que tiene primordialmente esta finalidad pero está acompañada de otras dos grandes, llamadas las Puertas, por donde las almas van de la luna al cielo o bien a la tierra. La que comunica con el cielo se llama llanura del Eliseo y la otra morada de Perséfone (28).

Por contraste con estos últimos, los lugares de purificación están en sitios llanos en medio del aire. Así están en lo más puro del aire las almas brillantes y armoniosas del De sera (29) y en lo más puro del aire también se encuentran las praderas de Hades del De facie (30).

Sin ajustarse totalmente a esto, se relaciona también el pasaje del mito de Timarco referente a la parte de Perséfone (31). Es una cuarta parte del total -dice la voz- y está limitada por la Estigia. La Estigia -según la definición de la misma voz que hace de guía- es el camino de Hades y se extiende desde éste desde abajo. El Hades es un lugar inferior y, como ya vimos su identificación con la tierra, sería ésta por consiguiente un lugar de castigo, idea aceptada comúnmente por la religiosidad griega no olímpica.

Poco después leemos que la luna es de los démones terrestres y huye la Estigia o sombra de Hades. Cuando se acercan las almas gritan porque las arrebató el Hades, mientras la luna recoge a las más puras. Toda esta tesis es común con la ya vista en el mito del De facie y en definitiva en ambos mitos el lugar de purificación de las almas es un intermedio aéreo entre tierra y luna.

No se atiende en los mitos a los lugares de premio al menos de una forma tan ostensible como vimos para los castigos.

Lugar de premio, o simplemente lugar superior cuya contemplación no es posible, es el del oráculo de Apolo. Tespesio no puede llegar a él, porque no se relaja suficientemente la amarra de su alma, y solo ve el resplandor que lanza la luz del trípode a través de los golfos de Temis hasta el Parnaso. Parece no poder tratarse aquí de un trípode real, el de Delfos, ya que no tendría sentido el relajamiento de la amarra. Más bien deberá ser un correlato superior del trípode en el mundo de arriba ocupado por los dioses y que podría identificarse quizá con el sol ⁽³²⁾.

Lo mismo ocurre con la voz de la Sibila que Tespesio no llega a percibir claramente, porque era llevada en torno a la luna, y, al distanciarse en sus revoluciones, no podía oír sus profecías.

La luna en el mito de Sila aparece claramente como lugar de premio. Las almas, que han estado purificándose previamente en las praderas de Hades, acceden luego a ella, si sus condiciones de limpieza son las debidas. Allí, una vez que han subido, se pasean coronadas con coronas de alas. Pero este triunfo no será el fin último, pues más adelante se nos dirá cómo las más puras se disuelven en la luna, mientras que el entendimiento, tras esta segunda muerte, pasará al sol por lo cual éste se convierte en el receptor final de las almas más selectas.

Se podría pensar entonces si esto es lo que espera en definitiva a todas las almas. No hay demasiada explicitación sobre ello. Parece como si Plutarco no haya adoptado deliberadamente una postura definitiva sobre el problema y sus manifestaciones sobre él no revisten, ni mucho menos, la altura de un dogma. Por eso podemos pensar que las almas deben tener premios de diversas

categorías según sus actitudes y comportamientos en la vida y sólo las que han alcanzado mayor pureza llegan a este premio final. Final que no lo es tanto, ya que luego se advierte que el sol vuelve a sembrar las almas en la luna y luego la tierra proporcionará un cuerpo, con lo que comienza nuevamente el ciclo.

Por consiguiente podríamos decir que si hay una inmortalidad para las almas se tratará, en todo caso, de una inmortalidad cósmica y nunca individual.

7. Modalidades de visión escatológica.

Abordamos ahora como parte última de estas consideraciones las diferencias que hemos encontrado en el tratamiento de estos mitos.

La primera diferencia sería más bien de carácter literario, cómo Plutarco ha insertado el relato mítico dentro del diálogo correspondiente. Vemos que estos relatos, teniendo una finalidad común, no presentan sin embargo un paralelismo en cuanto a forma de escenificación. En el mito del De sera hay una catalepsia o muerte aparente de un hombre vivo, Arideo, que por concesión especial divina visita el más allá. Allí es donde recibirá su nuevo nombre, el de Tespesio. Frente a éste en el mito del De genio hay un éxtasis durante un proceso de ἐγκοίμησις del alma de Timarco que, mientras recibe iniciación en la gruta de Trofonio, sufre una visión al salir del alma para este viaje especialísimo. Sin embargo el relato del De facie pretende mayores visos de verosimilitud y realidad. Esta narración "real" proviene del extranjero (compárese con Demetrio de Tarso en De defectu oraculorum), que primero visitó las islas de Crono y luego encontró en Cartago pergaminos sagrados, ocultos y olvidados desde la primera destrucción de ésta. A esos se debería la información sobre la luna y lo que se desarrolla en y en torno a ella. Toda la doctrina del alma

estructurada allí vendría de los pergaminos y fue expuesta anteriormente a Sila por el extranjero primeramente mencionado, pero este problema ya ha sido visto, como también su crítica en el capítulo anterior.

Otras diferencias son más bien de detalle y han podido observarse dentro de los innegables paralelismos que hemos podido ir viendo a lo largo de estas consideraciones, no nos referiremos por tanto a ellas.

8. Diferencias en la concepción del alma.

Queda sin embargo una diferencia que es mayor, a nuestro juicio, y que atañe a lo más esencial de la doctrina del alma. En los mitos del De facie y del De genio es en donde está tratada con una mayor coherencia y sistema, sin embargo en una última instancia se diferencia en ambos el tratamiento dado al alma.

El mito de Timarco considera el alma unida al cuerpo por lazos que pueden ser más o menos estrechos. En el primer caso el alma, al mezclarse con la materia, se aliena más y más y se hunde en el cuerpo, condenándose irremisiblemente a una purificación total. Si, al contrario, el alma sabe vivir fuera de él, lo menos contaminado queda como sobrenadando e incluso vivirá fuera en el mundo superior. Esa parte superior, ese νοῦς Plutarco lo identificará con ὁ δαίμων y le dará categoría de él. Pero nunca hace distinción en cuanto a la sustancia de esta alma más o menos alienada.

No sucede igual en el caso del De facie. Se ha distinguido en él muy claramente tres elementos en la formación del hombre: cuerpo, alma y entendimiento. Para su constitución el cuerpo lo da la tierra, el alma la luna y el sol proporciona el entendimiento. Tras la muerte en la tierra hay una segunda muerte en la luna que ésta,

identificada con Perséfone, realiza con suavidad. Después de ella las almas quedan en la luna, en ella se extinguen formando parte de su sustancia, como los cuerpos en la tierra, dice Plutarco. El entendimiento vuelve al sol. Si se produce un nuevo nacimiento comenzará inversamente el proceso. Por tanto el alma es de la misma sustancia que la luna y el entendimiento de la misma del sol. No son por tanto idénticas sus sustancias frente a lo que ocurre en el De genio donde el alma es una transformación o degradación del entendimiento ⁽³³⁾.

9. La parenesis ética.

Plutarco, como ha sido repetidamente comentado, es un hombre profundamente religioso. Por eso quizá este aspecto es el que domina en toda la impresión de conjunto que pueda sacarse de la lectura de estos diálogos y en especial de sus mitos. Pero no es, como no lo fueron en general los griegos, dogmático. Por tanto no podemos esperar encontrarnos con ninguna doctrina definitiva tras la lectura detenida de su obra. Se ocupa del alma y no hay ningún rasgo de frivolidad al centrarse en este tema. Ahora bien, emplea y maneja unos recursos puramente literarios y no debe sorprendernos su utilización en los mitos, si con ello creía que iba a conseguir su fin.

¿Cuál era éste? Se podría pensar que fue el adoctrinar a sus contemporáneos sobre temas que ya entonces eran objeto de serias dudas. Su obra aquí como en tantos otros diálogos es moralista, quiere dar buenos consejos y se sirve de los medios que cree más adecuados. Por eso no debemos extrañarnos ante las posibles incoherencias que una lectura detenida y crítica acumula indefectiblemente.

Si nos paramos a pensar en su doctrina del alma salta a la vista que no es precisamente un todo coherente, por mucho que se hayan empeñado en hacerlo ver así todos los críticos plutarqueos más positivos. Ahora bien, tampoco es un cúmulo de incosecuencias. Es algo intermedio y que está condicionado en gran medida por el afán, digamos "pastoral", que debió animar a Plutarco. Su preocupación por el alma es más práctica que teórica y de ello nos da medida su interés por el alma en su destino "post mortem". La visión escatológica que nos presenta el mito de Tespesio es un buen ejemplo de ello. Quizá partiendo de ahí profundizó luego más hasta darnos una teoría más acabada y menos ligada al solo aspecto de ultratumba, como es el caso precedentemente tratado.

Pero la lectura de los mitos puede inclinar más a determinada prelación entre ellos, sin que, no obstante, pueda adoptarse ningún punto de vista definitivo. Plutarco quiso y consiguió presentar unos ejemplos visualizados, brillantes, que al tiempo nos ofrecen su tesis sobre el alma antes y después de la muerte, ejemplos sobre las consecuencias de la conducta equivocada del hombre en su vida, y, en cierto modo, exhortación a una vida virtuosa. Pero, en ninguno de estos puntos, podemos ver que se haya hecho todo ello con un punto de vista exclusivo.

Ha ilustrado toda una teoría del alma pero no ha dado una visión dogmática. Condena otras corrientes filosóficas, pero su doctrina del alma no es espiritualista plenamente. Hay una cierta fluctuación en su forma de considerar la división del alma, aunque su visión sea más bien dualista. Tampoco se preocupa por marcar una vía ascética, consecuente con sus advertencias sobre la maldad del hombre.

Podría añadirse que todos estos ingredientes están abonados, especialmente, por la lectura de Platón en un primerísimo lugar, y por otras muchas fuentes cuyo esclarecimiento sigue siendo difícil, por no decir imposible, de discernir y que debieron ser libros usuales en la lectura de su tiempo ⁽³⁴⁾.

Junto a ello habría de tener un punto importante la religiosidad popular, que se manifiesta en su adhesión al puesto de sacerdote de Delfos, contando con que no era ya ésta una época muy propicia a seguir anclado en tales posturas para un intelectual, quien debería debatirse entre su situación personal de creencia y justificación de la religión tradicional y todas las tendencias opuestas desde dentro y fuera del paganismo.

Por eso si sus resultados no son todo lo consecuente que se deseara, deberemos reconocer al menos su interés por tomar una posición clara ante ello.

CONCLUSIONES

ESQUEMA I

A) EL HOMBRE EN LA VIDA.

MITOS

		Hombre	
<u>Tespesio</u>	Alma (ψυχή) τὸ φρονεῖν + ἡ ἄλλη ψυχή	†	Cuerpo(σῶμα) σῶμα
<u>Timarco</u>	Alma(ψυχή) νοῦς-δαίμων + ψυχή		Cuerpo(σῶμα) σῶμα
<u>Sila</u>	Alma (ψυχή) νοῦς + ψυχή		Cuerpo(σῶμα) σῶμα

B) EL HOMBRE EN LA MUERTE

MITOS

	<u>Primera muerte</u> En la tierra(Deméter)	<u>Segunda muerte</u> En la luna(Perséfone)
<u>Tespesio</u>	El alma abandona el cuerpo	-----
<u>Timarco</u>	El alma abandona el cuerpo	-----
<u>Sila</u>	El alma abandona el cuerpo	<div style="display: flex; justify-content: space-around; align-items: center;"> <div style="text-align: center;"> <p>Νοῦς</p> <p>↓</p> <p>Va al SOL</p> </div> <div>se aparta de</div> <div style="text-align: center;"> <p>ψυχή</p> <p>↓</p> <p>Queda en la LUNA</p> </div> </div>

CONCLUSIONES

ESCENA II

EL HOMBRE TRAS LA MUERTE

MITOS

Alma	Aspecto	Sentidos	Signos externos	Funciones	Purificación y castigo
<u>Tarsario</u>					
<p>α) αρεσος</p> <p>(Llega más tarde)</p> <p>β) αρεσος + αρεσος</p> <p>(A veces sola)</p>	<p>a) Almas que llegan- Burbujas de fuego que al romperse dan una forma humana</p> <p>b) Almas que están Aspecto humano</p>	<p>a) Almas sin αρεσος No guían los ojos No oyen ni hablan Tienen ligeros discrepancias supraciones colo- res</p> <p>b) Almas con αρεσος Oyen Ven Huelen Sufren en castigo Sienten dolores</p>	<p>a) Sin αρεσος Se mueven desordena- damente.</p> <p>b) Con αρεσος Se mueven con orden y con gran rapidez.</p>	<p>Lagunas de oro plomo hierro</p>	<p>Fosos Sins de Lete</p>
<u>Tiarco</u>	<p>VOUS - δαίμων + αρεσος (en diversas pro- porción)</p>		<p>Oscuridad Brillo</p>	<p>Hadan (ent. fig.) Se mueven rectamente Se mueven desordena- damente y en espiral.</p>	Sins

Sila

<p>VOUS + αρεσος</p> <p>Segunda muerte</p> <p>↓</p> <p>Al sol A la luna</p>	Humano (είδωλον)	<p>Vista Olfato</p>	<p>Critan Se alimentan por ex- halaciones.</p>	Praderas de Hades
---	---------------------	-------------------------	--	-------------------

10. CONCLUSIONES FINALES.

De todo lo expuesto anteriormente podríamos concluir que en estos tres mitos para Plutarco hay una concepción bipartita en primer lugar del hombre, en segundo del alma, con lo cual se establece de hecho una tripartición en el hombre que alcanza su máxima expresión en la relación astrológica del mito de Sila: νοῦς -- Sol; ψυχὴ -- Luna; σῶμα -- Tierra.

En cuanto a la concepción bipartita del alma se distingue una parte superior de ella: entendimiento o principio inteligible (τὸ προνοῦν en el mito de Tespesio, νοῦς = δαίμων en el de Timarco, νοῦς en el de Sila). Frente a ésta hay una "lower soul", un principio animador o vital, que está más cerca del cuerpo y que a veces casi constituye por su degradación un todo con él (véase el mito de Timarco).

Es cierto que en el mito de Sila hay una desviación frente a lo que acabamos de afirmar. En el comienzo del mito, según las interpretaciones de la parte corrompida de los manuscritos, podría verse la división tripartita platónica del alma.

Ahora bien, tal como puede entenderse el texto no hay por Plutarco afirmación de esos tres elementos como μέρη del alma: "La unión del alma y del cuerpo origina lo irracional e irascible mientras que la reunión del entendimiento y el alma la razón, de lo que uno es origen del placer y del sufrimiento, lo otro de virtud y maldad" (943a). Es posible que en este pasaje pudiera verse incluso más δυνάμεις que μέρη en la división del alma.

Por tanto parece que puede haber más razones para ver en definitiva una concepción bipartita del alma en estos tratados y así en apoyo de ello citaremos a D. Babut: Actes del VIII^e Congrès

Guillaume Budé pp. 530-532 quien en las conclusiones de su comunicación: "La nature de l'âme et les passions chez Plutarque" establece como primera de ellas la de que Plutarco ha abandonado casi totalmente la división tripartita clásica por una simple bipartición en potencia racional e irracional o pasión.

APENDICE

LOS FRAGMENTOS DEL TRATADO *Περὶ ψυχῆς* DE PLUTARCO

1. Problemas de los textos

El catálogo de Lamprias ha conservado en su número 209 el título de *Περὶ ψυχῆς* para una obra que la antigüedad no nos ha transmitido. Estobeo en su *Florilegio* 120, 28 ha conservado dos fragmentos de un diálogo, titulado *Θεμιστοῦ ἐκ τοῦ περὶ ψυχῆς*. Fue Wyttenbach quien por vez primera reivindicó estos fragmentos como plutarqueos, atendiendo a los personajes que participan en el diálogo.⁽¹⁾ Son estos el hermano de Plutarco, Timón y Patrócleas, el yerno de Plutarco. De ambos hemos hablado ya por su participación en el *De sera numinis vindicta*. A principios de este siglo M.R. James descubrió que, frases de uno de los fragmentos, eran citadas textualmente por Clemente de Alejandria (*Ecl. Froph.* 34, 35), sin decir quién era su autor. Esto podía testimoniar la autenticidad plutarquiana de los fragmentos, ya que Clemente vivió mucho antes que Temistio.⁽²⁾ Por tanto estos extractos no deberían ser considerados como obra de este último ya que aparece citada textualmente parte de ellos por un autor anterior. Para K. Ziegler es evidente la atribución a Plutarco por rasgos de estilo, lengua y la falta de hiato.⁽³⁾

También aparece este diálogo citado pero con atribución a Plutarco en Eusebio, *Praeparatio Evangelica* XI, 36, 1. Esto, a juicio de M.R. James,⁽²⁾ puede hacer menos sorprendente que Clemente de Alejandría hubiera hecho uso de él en un tiempo anterior. Otras citas se encuentran igualmente con atribución a Plutarco en Orígenes, *Contra Celsum* v. 57 y en Aulo Gelio I, 3.31. y XV, 10.

Fuera de estos fragmentos Wyttenbach admitió como del *Περὶ ψυχῆς* de Plutarco unos cortos resúmenes pertenecientes al

comentario de Olimpiodoro al Fedón y que aquél daba con la titulación de ἐκ Χαίρωνέως, pero sin atribución a ninguna obra en particular. Estos fragmentos han sido recogidos en la edición de las Moralia de Bernardakis (VII, 27-36), pero no los reproduce F.H. Sandbach en ninguna de sus ediciones de los fragmentos en las colecciones Taubner y Loeb.⁽⁴⁾ Para K. Ziegler no pueden pertenecer ni al Περὶ ψυχῆς ni a un comentario de Plutarco al Fedón, como querría Wytttenbach, ni a ningún escrito psicológico citado por el catálogo de Lamprias, ya que el abandono total en el uso del hiato ha de descartarlos como obra plutar-
quea.⁽⁵⁾

Por el contenido sólo interesan a nuestro propósito los dos fragmentos mayores recogidos por Estobeo como de Temístio y el que recoge Eusebio con atribución a Plutarco, como ya vimos. No obstante, hemos de tener en cuenta que, dado el carácter meramente antológico o de cita, no podemos encontrar en ellos una doctrina coherente, sino sólo más bien puntos de apoyo a las teorías expuestas en los diálogos anteriores.

2. Descripción de los fragmentos.

Fragmento 177 Loeb y Teubner (Estobeo IV, 52, 48; V p. 1087 Hense) Timón termina una exposición, a juzgar por lo que sigue, sobre la inmortalidad del alma. Le objeta Patrócneas que su razonamiento presenta dificultades. Porque si la creencia en la inmortalidad del alma es tan sumamente antigua ¿de dónde se origina el miedo a la muerte que es el más antiguo de todos los temores, a no ser que incluso sea innato?. Esta última opinión expuesta por Patrócneas es una alusión a una creencia epicúrea, que quizá Plutarco pone en boca de Patrócneas por ser más joven y representar así, más fácilmente, un posible desvío de la sana doctrina.⁽⁶⁾

Para Timón está claro que, quienes razonan así, lo hacen por creer que lo inmortal desaparece al tiempo que lo perecedero. El va a buscar. Sin embargo, en la etimología de las propias palabras relacionadas con las funciones supremas de la vida, nacer y morir, un apoyo para demostrar todo lo contrario: ὅποι δ' αὕτη γίγνεται τοῖς μεταλλάττουσιν ἢ μεταβολή, καὶ πότερον εἰς χεῖρον ἢ βέλτιον, ἐκ τῶν ἄλλων ὀνομάτων σκοπῶμεν.

Así investiga primero en la palabra "muerte" y encuentra cómo θάνατος no nos sugiere nada en relación con lo que está bajo tierra (ὑπὸ γῆν) o debajo (κάτω). Por el contrario indica que lo que cambia es llevado arriba (ἄνω) y corre (θέον). Otro juego de palabras encontramos seguidamente pues, al expirar el cuerpo, el alma corre hacia arriba tomando aliento y vida: καὶ ἀναθεῖν τὴν ψυχὴν ... ἀναπνέουσιν αὐτὴν καὶ ἀναψύχουσιν.

Inversamente el nacimiento es una inclinación a tierra, etimología de γένεσις en νεῦσις ἐπὶ γῆν, que ya hemos encontrado anteriormente.⁽⁷⁾ Del mismo modo el día del nacimiento, γενέθλιον, sería llamado así por ser el origen de trabajos y sufrimientos: ὡς ἄθλων καὶ πόνων μεγάλων ἀρχὴν γενομένην τὴν πρώτην ἡμέραν). Otras derivaciones siguen.

Así, al decir que el muerto se libera y que la muerte es liberación (ἀπολύεσθαι, ἀπόλυσιν) del cuerpo, se entiende esto a partir de otra denominación del cuerpo, el antiguo término δέμας. Llamaban al cuerpo δέμας porque el alma está atada por él contra naturaleza: τοῦτο γὰρ δέμας ὀνομάζουσιν, ὡς δεδεμένης ὑπ' αὐτοῦ τῆς ψυχῆς ἐνταῦθα παρὰ φύσιν.

Fragmento 178 Loeb y Teubner (Estobeo IV, 52,49; V, p. 1089 Hense).

Este es bastante más largo y aunque comienza con otra serie de etimologías se ocupa también de otros temas. La primera etimología se basa en un juego de palabras entre ὅλον y ὅλω-λέναι ; el alma que muere sufre un cambio y transformación total: Οὕτω κατὰ τῆς εἰς τὸ ὅλον μεταβολὴν καὶ μετακόσμησιν ὅλωλέναι τὴν ψυχὴν λέγομεν ἐκεῖ γενομένην . Su experiencia en el más allá puede parangonarse con la de los iniciados en los misterios. Esto da pie al juego entre τελευτᾶν y τελεῖν , palabras que se adecúan perfectamente, según Plutarco, por el término y por el hecho. Tal comparación la encontramos ya asimismo en De facie, ⁽⁸⁾ en la doctrina de las dos muertes, terrestre y lunar. No difiere mucho el contenido de lo narrado seguidamente de la doctrina hallada tanto en el De facie como en los otros dos diálogos míticos. Se refiere primero a la situación de temor de todas las almas. Después para unas se abrirán lugares puros, praderas, donde oirán todo género de voces y cantos sagrados y tendrán asimismo bellas visiones. La estancia en las praderas como lugar de purificación también ha sido notada anteriormente en el De facie, donde reciben el nombre de praderas de Hades, situadas en lo más suave del aire. En las praderas a que se refiere Timón se pasean los iniciados coronados y tratan con hombres puros y santos. Del mismo modo podemos notar aquí el paralelismo con el De facie 943d, allí leíamos: ὥσπερ οἱ νικηφόροι περισίαιν ἀναδούμενοι στεφάνοις... aquí: ὁ παντελὴς...περιῶν ἑστεφανωμένος...

Por el contrario la contemplación de la multitud impura y no iniciada se ofrece al iniciado que habita este lugar superior como algo terrible. Desde la altura contempla cómo estos hombres, aún vivos, se entremezclan en fango y niebla, permaneciendo llenos de temor a la muerte por no creer en los bienes del más allá. Insistiremos asimismo en que este pasaje ofrece paralelismos indudables con la visión de ultratumba presentada en

los mitos. Aún más, la indicación expresa de que estos hombres enfangados y llenos de niebla están vivos (τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων καὶ ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρῳ πολλῷ καὶ ὀμ(χλῇ), es un apoyo para la teoría de quienes, como Méautis, consideran lugar de castigo nuestro propio planeta, continuando así Plutarco la tradición pitagórica del σῶμα-σῆμα.⁽⁸⁾ Nuestra opinión está reforzada por la frase con la que termina este párrafo Timón: "Porque a partir de esto podrías darte cuenta de que el estar el alma unida al cuerpo es contra naturaleza" (ἐπεὶ τό γε παρὰ φύσιν τὴν πρὸς τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ συμπλοκὴν εἶναι καὶ σύνεργον ἐκεῖθεν ἂν συνίδοις). A este ἐκεῖθεν contesta Patrócneas con un πόθεν que es inmediatamente explicado por Timón. Este se nos presenta así como portavoz de Plutarco, llevando todo el peso del diálogo y a quien sólo pregunta Patrócneas para darle lugar a la exposición de su doctrina, procedimiento ya observado en otras ocasiones y de fiel tradición platónica.

La explicación está en el sueño. El sueño es, dice, la más agradable de nuestras experiencias. Y prosigue con una serie de razonamientos que culminan en el siguiente: El sueño apartando toda disposición (διάρθεσιν) fatigosa, trabajosa y dura, se convierte en lo más agradable. Esta disposición no es otra que la que ata el alma con el cuerpo. El alma en el sueño se aparta retirándose y recogiendo en sí misma desde su estar extendida por el cuerpo y dispersa por los sentidos.⁽⁹⁾ Hay, en suma, un abandono temporal del cuerpo por el alma durante el sueño, abandono que se hace total con la muerte. Y este abandono es lo que produce agrado porque hay una separación y descanso en el alma, que deja por algún tiempo su carga, aún debiéndola tomar nuevamente. El alma parece por tanto huir totalmente del cuerpo al morir, cuando duerme sólo se escapa.

Por esto mueren algunos con sufrimientos, pero todos duermen con placer. Pues en un caso la atadura se desgarrar totalmente, en el otro se deja aflojar y se hace más ligera. Aquí otro nuevo reflejo de la doctrina de Plutarco: el alma está unida al cuerpo por una atadura (δεσμός). Esta atadura ha sido vista ya en los mitos como amarra de un barco o como cable de una red, así en los mitos de Tespesio y Timarco en el De sera numinis vindicta y De genio Socratis.⁽¹⁰⁾ Esto ocurre por soltarse, por decirlo así, los nudos de los sentidos que aflojan y descuidan la tensión del alma con el cuerpo.

Se presenta entonces la objeción de Patrócleas ¿cómo no nos sentimos molestos y disgustados al despertar? Hay una serie de explicaciones de Timón, que ahora ahorraremos pues no corresponde exactamente a nuestro propósito y sí más a otros problemas científico-naturales. La conclusión final es, con alusión a la Odisea, que el alma se agarra al cuerpo como Ulises a la higuera, temiéndolo como a Caribdis, y no por amor o gratitud, sino por temor a la incertidumbre de la muerte. Los dioses no retienen al alma con el cuerpo mediante lazos carnales sino que imaginaron una sola atadura para ella, la incertidumbre y falta de fe en lo que sigue a la muerte.

Fragmento 176 Loeb y Teubner (Eusebio, Praepar. Evang. XI, 36,1)

Eusebio inicia su relato recordando que esta anécdota del Περὶ ψυχῆς tiene relación con el mito de Er platónico. Se trata, en efecto, de la historia de una muerte aparente. Antilo, el protagonista, relata a dos amigos cómo estuvo enfermo y los médicos no creían en su curación. Su muerte era sólo aparente y oyó cómo los que le llevaban eran reprendidos por su señor. Estos habían sido enviados a buscar a Nicandas, un zapatero. Finalmente Nicandas enfermó de fiebre y murió a los dos días. En cambio Antilo sobrevivió.

Este relato encaja en las historias de muerte aparente del mito de Tespesio y del éxtasis de Timarco. en la gruta de Trofonio, tomado como muerte por los que le aguardaban.

CONCLUSION

Estos tres fragmentos son los que nos ofrecen un contenido relacionado más o menos con el alma. Es muy poco para hacer ningún género de hipótesis sobre el diálogo, pero podríamos sacar tres breves conclusiones:

- 1) El primer y segundo fragmento presentan juegos etimológicos, habituales en Plutarco y que muestran comunidad con otros ya empleados en los diálogos analizados anteriormente. Encontramos, pues, datos afirmativos para la autenticidad de estos fragmentos y doctrina similar.
- 2) La doctrina del alma unida al cuerpo por una atadura que puede hacerse más prieta o laxa, está confirmada para el segundo fragmento, respecto a estos mismos símiles, en los diálogos míticos. Lo mismo puede decirse del mundo de ultratumba y la visión de los bienaventurados.
- 3) El fragmento de Eusebio es demasiado breve para sacar conclusiones. No obstante él mismo lo relaciona con el mito de Er. Esto nos permite pensar en una versión más amplia en el diálogo plutarqueo y que pudiera, por consiguiente, ocupar un puesto similar al de los mitos escatológicos en el De sera y De genio.

Por tanto podemos concluir que estos fragmentos están en la línea de los diálogos míticos y que nos ofrecen una confirmación de su doctrina. Podríamos aventurar, por tanto, que se trataría de un diálogo de esquema semejante a éstos con exposición doctrinal y confirmación en un mito. Respecto a la

adscripción a una época de creación de nuestro autor es posible que respondiera a una fecha anterior a la de los diálogos míticos, por tanto se trataría de una obra juvenil y su inmadurez literaria podría haber influido en una falta de aceptación traducida en su transmisión solo fragmentaria. Pero resulta un atrevimiento exponer tales hipótesis cuando no es posible fechar obras conocidas de nuestro autor en su integridad.

Deberá bastarnos, por tanto, la interrelación entre diálogos míticos y fragmentos del *Περὶ ψυχῆς* que son un testimonio mutuo de la continuidad de la temática y de la autenticidad de la obra en cada uno de los casos.

CAPITULO V

EL DIALOGO DE DEFECTU ORACULORUM

1. Interés temático.

Este tratado, De defectu oraculorum, suele aparecer encuadrado en el grupo de los diálogos píticos, junto con los de De E apud Delphos y De Pythiae oraculis.

Su rasgo común estriba sobre todo en el escenario, Delfos, más que en una verdadera relación temática. Sobre su cronología absoluta y relativa ya daremos noticia en el apartado siguiente. Aquí nos vamos a ocupar en especial de lo que en este diálogo interesa más a nuestro tema.

Plutarco explica el obscurecimiento de los oráculos mediante las funciones de unos démones, seres intermedios cuya intervención o ausencia determina el mantenimiento de aquellos o su desaparición. Al estar los démones, como ya hemos visto en los diálogos anteriores, implicados, según la concepción plutarquea, en el problema del alma, nos importa ver qué relaciones se pueden establecer entre este diálogo y los diálogos míticos. Así mismo debemos considerar hasta qué punto hay una coincidencia o no entre el tema del alma en sus conexiones con los démones, -incluso con la identificación del νοῦς-δαίμων en el De genio Socratis-, y el problema de los démones y el alma en el De defectu.

2. Cronología.

Aquí, como casi siempre con Plutarco, se nos presenta un problema difícil, por no decir insoluble, el de la datación de la obra. Los estudios sobre este punto no escasean y vamos a considerar brevemente los diversos puntos de vista que defienden.

Nos atendremos al orden de aparición de los distintos trabajos que hemos utilizado sobre el tema.

Parece conveniente referirnos primero al propio Plutarco respecto a cuando tiene lugar el diálogo. Según él la conversación es mantenida por Lamprias, su hermano y varios interlocutores *ὀλίγον πρὸ Πυθίων τῶν ἐπὶ Καλλιστράτου τοῦ καθ' ἡμᾶς* ⁽¹⁾. El año en que las fiestas píticas estuvieron a cargo de Calístrato parece que fué el 83 u 84. ⁽²⁾ Si comparamos estas fechas con el nacimiento de Plutarco parece que la obra se habría escrito en época muy temprana. Pero nada testimonia que fuera escrito poco después de tener lugar la conversación real, si es que ésta fué verdaderamente tal. Aun suponiendo la existencia de esta conversación, en el momento que dice Plutarco, nada impide suponer que hubiera podido relatarla en fecha muy posterior.

R. Flacelière en su artículo "Plutarque et la Pythie"⁽³⁾, al ocuparse de la fecha del *De Pythiae oraculis*, hace referencia asimismo a los otros diálogos délficos, *De E* y *De defectu*. Para él no hay duda que el primero lo escribiría Plutarco al final de su vida, alrededor de los 80 años por tanto entre 120 y 125 d.C. Los otros dos habrían sido compuestos en su vejez también, cuando era sacerdote de Apolo Pitio, pero como lo fué en muchas Pitíadas, es posible que el *De E* y el *De defectu* sean muy anteriores. No obstante, queda claro que no fecha esta obra como de juventud.

G. Soury en su obra, ya tantas veces citada, se ha ocupado de la cronología del *De defectu*, aunque quizá con unas directrices conducentes más a considerar la posible evolución en el pensamiento plutarqueo que la estricta cronología de la obra. Bien es verdad que para Soury no es en Plutarco significativo el concepto de evolución y no lo admite como un criterio para

fixar la datación de las obras.⁽⁴⁾ En este mismo libro, al que nos estamos refiriendo, nos encontramos con una crítica al criterio aplicado por Flacelière, en su artículo ya citado, respecto a la cronología relativa del De Pythiae y De defectu. Citamos textualmente :

"Flacelière croit que la pensée de Plutarque a varié et que le de Pythiae orac. en représenterait le dernier état, car il semble dater des dernières années de notre auteur, le de defectu pouvant être sensiblement antérieur. Observons cependant que le de Genio Socratis, qui est probablement plus ancien que les dialogues pythiques, expose une conception à peu près aussi pure que l'a écrit cher à Flacelière". Y un poco más adelante : "Les hésitations de ce dialogue ne sont pas nécessairement une marque de moindre maturité" ⁽⁵⁾.

Posteriormente Flacelière se ha ocupado del tema en su edición del diálogo, donde manifiesta sus dudas de si es posible dar una fecha con límites estrictos. ⁽⁶⁾

Prosiguiendo por el orden propuesto al comienzo para Konrat Ziegler⁽⁷⁾ tiene validez el cálculo de H. Pontow ya citado. Pero disiente de la opinión de H. Dessau quien retrotrae aún más la fecha del diálogo⁽⁸⁾. Considera además como un indicio para la datación la dedicatoria del libro de Terencio Prisco lo que, según él, haría que se hubiera escrito alrededor del 100. Por otra parte la dedicatoria no es una prueba concluyente porque hay dos personas del mismo nombre, padre e hijo. Ziegler piensa que es el mismo a quien Marcial envía el libro XII de sus Epigramas y por tanto se trataría del hijo, pero no se muestra resuelto a adoptar a ultranza esta identificación y piensa que también hay posibilidades de que fuera el padre a quien Plutarco dedicara el De defectu. ⁽⁹⁾

Para C. P. Jones, como hemos visto ya en capítulos anteriores, no sirve como prueba concluyente ningún argumento de orden interno, sino tan solo las "Plutarch's references to the circumstances of his own time, to his own earlier works, and to his own life". ⁽¹⁰⁾ Por esto mismo no incluye en el ya

citado artículo sobre la cronología de la obra de Plutarco el diálogo que nos ocupa. Se basa para ello en las circunstancias - hace poco recordadas: a saber, hubo dos personas llamadas - Terencio Prisco, ambas amigas de Marcial. Quien recibió el libro es el hijo y Ziegler concede que el amigo de Plutarco pudo ser el padre. Por estas razones no incluye el De defectu en la lista de obras fechadas con datos seguros.

En último lugar, consideraremos el estudio sobre el tema de R. M. Ogilvie⁽¹¹⁾ quien ofrece un resumen de todo lo previamente dicho por los demás estudiosos del tema. A su ver, Plutarco dedicó el diálogo al hijo, que seguía residiendo en Roma, mientras el padre se había retirado a España (de donde era oriundo al igual que Marcial), quizá en el 95, en los últimos años del gobierno de Domiciano. Considera dos teorías como posibles. Una, que Lamprias es el portavoz de Plutarco y usa la primera persona de plural para referirse a los sacerdotes de Delfos (pues si él jamás fue allí sacerdote, lo fue en cambio Plutarco alrededor del 93). Por tanto la obra se habría compuesto después del 93. La objeción que se le podría hacer a este punto de vista reside en el hecho de ser este uso de la primera del plural simplemente una especie de generalización (plural sociativo) y no implicar por tanto, alusión a Plutarco. La otra teoría estaría en relación con la estrecha conexión que este diálogo tiene con los otros dos diálogos píticos. Se suele dar como orden de composición el de De defectu, De E apud Delphos y por último el De Pythiae oraculis, pero no hay pruebas concluyentes ni datos concretos para apoyar estas hipótesis, salvo el que el De Pythiae es más coherente en el desarrollo del pensamiento de Plutarco⁽¹²⁾. C.P. Jones considera, por el contrario, que existen datos para fechar los dos últimos: El De E debió escribirse después del 95, porque uno de los hijos de Plutarco aparece como ya mayor; el De Pythiae, al aparecer Diogeniano, hijo de un amigo de Plutarco, como uno de los interlocutores del diálogo, debió de

componerse aún más tarde. Hay otras conexiones, dice Ogilvie: Por ejemplo la ῥωμοπαγία (417c-d) se trata de modo semejante en el De Iside et Osiride (360c, 361b). El De Iside es de los más tardíos, quizá hacia el 115. De todo ello se sigue, según Ogilvie, que el De defectu fue escrito entre 95 y 115 aproximadamente, quizás hacia la mitad de este período. Nosotros pensamos que, desde luego, es ya un diálogo propio de la madurez del autor y por consiguiente su fecha debe considerarse avanzada, más bien posterior al 95.

3. El escenario y los personajes.

La conversación que se mantiene en el diálogo ocurre, según los datos presentados por este mismo, en Delfos un poco antes de los juegos píticos que dirigía Calistrato. Esto, como se ha visto antes, puede fecharse en los años 83 o 84. Por tanto tenemos un escenario seguro, Delfos, y una fecha también comprobada. Por esta época Plutarco ya desempeñaba un cargo importante allí y por eso se oculta en la figura de su hermano Lamprias, quien resulta así su portavoz. Para Flacelière⁽¹³⁾ este diálogo, siendo también de vejez como los otros dos diálogos píticos, se habría escrito antes en Queronea, cuando todavía Plutarco no era sacerdote en Delfos.

Los interlocutores, aparte del mencionado Lamprias, son íntimos de Plutarco, como su maestro, el platónico Ammonio.

Otros, en cambio, aparecen por vez primera y son de difícil identificación. Entre ellos nos encontramos con Demetrio de Tarso, un gramático, que tiene indudables concomitancias con el "extranjero" del De facie y así ha sido identificado con él por F. Cumont⁽¹⁴⁾ y por G. Soury⁽¹⁵⁾. Para esta identificación los argumentos son el reciente regreso de Bretaña de Demetrio en

el De defectu y los relatos que hace sobre esas islas occidentales el "extranjero" del De facie. A este punto de vista se opone Ziegler ⁽¹⁶⁾.

De mayor interés resulta respecto a este poco conocido personaje el descubrimiento de una inscripción en York en la que aparece el nombre de un Demetrio que habría ido a las islas británicas *ἱστορίας καὶ θέας ἔνεκα πομπῇ τοῦ βασιλέως*. Este Demetrio podría ser el mismo Demetrio de Tarso que nos presenta Plutarco ⁽¹⁷⁾ y así resultaría su existencia un hecho documental_{mente} comprobado.

Otro interlocutor, con gran intervención en el diálogo e igualmente poco conocido, es el lacedemonio Cleómbroto, quien tiene un interés especial por la teología ⁽¹⁸⁾. Para Eisele no se debería ver, como piensa Hitzel, en Cleómbroto otro portavoz de Plutarco, junto con Lamprias, sino por el contrario un personaje a quien éste pretende caricaturizar asignándole el papel de figura cómica ⁽¹⁹⁾.

El historiador Filipo tiene menor número de intervenciones pero su papel es relevante, sobre todo por su relato tan poético y misterioso de la muerte del Gran Pan. Para Ziegler ⁽²⁰⁾ este Filipo es el mismo que aparece en las Quaestiones convivales y sería en definitiva, el estoico Filipo de Prusa quien no obstante su profesión filosófica, era amigo de Plutarco. Respecto a esta relación con el estoicismo podrían recordarse las páginas que al problema dedica D. Babut ⁽²¹⁾. Igualmente R. Flacelière ⁽²²⁾ considera a ambos Filipos la misma persona, basándose en que el De defectu nos lo presenta cuando aparece por vez primera, siendo esto signo de tratarse de una persona familiar fácilmente identificable para los lectores.

Nos quedan aún otros dos interlocutores, de quienes hablaremos por su orden de aparición en el diálogo.

Heracleón del cual sabemos que era megarenses: ὁ Μεγαρεὺς Ἡρακλέων ... (412e) y a la sazón un joven: νεανίας (418e). Este muchacho aparece como discípulo en De soll. anim. Y también en el diálogo perdido De anima, aunque en este último no sabemos con cuánto extensión.

Por último Dídimo el cínico (413a), de sobrenombre Planetádes, caracterizado típicamente con su tribón por donde Heracleón lo agarra (413c), apareciendo como persona poco grata e impaciente que golpea con el bastón el suelo. Por otra parte debemos hacer notar cómo es el único miembro de la escuela cínica que aparece en Plutarco.

4. Análisis del diálogo.

Comienza éste por la dedicatoria a Terencio Prisco, de la que ya se habló, consistente en una anécdota sobre Epiménides de Festo y el oráculo, prosiguiendo inmediatamente con el encuentro en Delfos, durante las Pitíadas dirigidas por Calístrato, de dos hombres santos - ἄνδρες ἱεροὶ δύο - que son Demetrio de Tarso y Cleómbroto el Lacedemonio.

Una anécdota sobre Egipto contada por Cleómbroto, quien acaba de regresar de allí, da pie a la oposición de Demetrio y a que comience ya verdaderamente la conversación, donde irán presentándose el resto de los interlocutores que no aparecen citados al principio.

El tema desarrollado nos lo da el propio título de la obra y comienza verdaderamente a partir del discurso de Cleómbroto.⁽²³⁾ En líneas generales su tesis es que entre los oráculos, unos se

oscurecen y llegan a desaparecer y otros se revitalizan, debido a que son los δαίμονες quienes se ocupan de ello y, por eso, la suerte de los oráculos dependen de la de aquéllos.

Curiosamente Cleómbroto, empezando por citar a Platón: "dicen bien en efecto quienes afirman que Platón hallando el elemento subyacente a las cualidades engendradas, lo que ahora llaman materia y naturaleza, liberó de muchas dificultades a los filósofos" (24)

prosigue en cambio con la afirmación de que le parecen haber resuelto más y mayores dificultades los que situaron τὸ τῶν δαιμόνων γένος en un lugar intermedio entre los dioses y los hombres ya sigan la doctrina de los magos de Zoroastro, ya la del tracio Orfeo, ya la de los egipcios o los frigios.

Se refiere a continuación a los griegos que han tratado este tema, citando en primer lugar a Homero y Hesíodo. Es este segundo quién estableció cuatro géneros de seres racionales: dioses, demonios, héroes y hombres (25). Entre ellos había posibilidad de μεταβολή como ocurría en la Edad de Oro. "Y otros " (26) -dice, "hacen esta μεταβολή del mismo modo para los cuerpos y las almas, de manera que, como se ve surgir de la tierra agua, del agua aire, del aire fuego, ascendiendo su sustancia, así de hombres toman la μεταβολή a héroes, y de héroes a demonios las almas mejores. De los demonios pocas, (sc. ὀλίγαι ψυχαί) elevadas por su virtud en el transcurso de largo tiempo, participan de la divinidad de modo absoluto. A algunas, en cambio, les ocurre no dominarse, y cediendo a las pasiones y revistiéndose de cuerpos mortales, de nuevo llevan una vida oscura y sin brillo como un vapor" (27).

Partiendo nuevamente de Hesíodo, se empeña en hacer el cálculo de la vida de un demon, tomando como referencia en primer lugar la duración de la vida de una Náyade y calculando la de ésta por los años de vida de la corneja (28). Al llegar a la cita de Píndaro según el cual las Ninfas viven el mismo tiempo que un árbol (29) (y por eso, según Cleómbroto se las llama

Hamadriadas), le interrumpe Demetrio. Pero nos interesa hacer constar aquí que, si verdaderamente Cleómbroto es portavoz de Plutarco, éste no cree en la inmortalidad de los démones. La interrupción de Demetrio es una objeción sobre la ecuación de Cleómbroto entre $\gamma\epsilon\nu\epsilon\lambda\alpha\nu \ \alpha\nu\delta\rho\acute{o}\varsigma$ y $\tau\acute{o}\nu \ \acute{\epsilon}\nu\iota\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ que ha surgido en los complicados cálculos hechos por éste. Para puntualizar también en la exposición de Cleómbroto presenta como testimonio a su favor la $\psi\upsilon\chi\omicron\gamma\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ del Timeo y, por último, añade que el relato de Hesíodo parece más bien aludir enigmáticamente a la $\acute{\epsilon}\kappa\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$, como consecuencia de la cual, al evaporarse los elementos húmedos, también habrán de desaparecer las Ninfas.

La alusión a la $\acute{\epsilon}\kappa\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$ molesta enormemente a Cleómbroto, que así se nos muestra como un claro oponente de los estoicos, lo que será un punto de apoyo para ver en él un segundo portavoz de Plutarco en el diálogo, junto con Lamprias. Así, pues, Cleómbroto, tras esta manifestación anti-estoica, retorna a sus complicados cálculos, con los cuales prosigue luego de lograr el asentimiento a un razonamiento parcial. Nos interesa en este razonamiento la alusión al cambio de vida del alma de un demon o un héroe para determinar cual es, en su modo de ver, la naturaleza del demon.

Son sus palabras en este pasaje: "Sea mayor o menor, de terminado o indeterminado, el espacio de tiempo en que cambia su vida el alma del demon y del héroe, no menos se habrá mostrado con testigos sabios y antiguos que son naturalezas intermedias de dioses y hombres, que sufren pasiones mortales y transformaciones necesarias....." (30).

Para reforzar su exposición trae un ejemplo tomado de Jenócrates - $\acute{o} \ \Pi\lambda\acute{\alpha}\tau\omega\nu\omicron\varsigma \ \acute{\epsilon}\tau\alpha\tau\rho\omicron\varsigma$ -, lo que debe ser para él un argumento mayor. Este ejemplo es una comparación de los triángulos con las naturalezas: divina, el triángulo equilátero; humana, el triángulo escaleno; demoníaca el triángulo isósceles. La razón

de la comparación es fácilmente comprensible: La igualdad total en el primero, la desigualdad así mismo en el segundo, la mezcla de igualdad y desigualdad en el tercero. Prosigue ahora con otras comparaciones del dominio de la astronomía, que pasamos por encima para ceñirnos más en nuestro tema.

Nos interesa de esta larga exposición otra alusión a la naturaleza demoníaca, en la que se encuentran cualidades distintas es decir, no todos los démones son iguales: "pues existen como en los hombres, grados diferentes de virtud y de lo sensible e irracional, en unos como un resto débil y oscuro, en otros abundante e inextinguible" (31). La alusión es especialmente significativa si consideramos que, en los diálogos míticos, se puede hablar de una identidad alma = demon.

Después se ocupa de exponer la participación de los démones en toda clase de fiestas, sacrificios y otros actos religiosos, donde determinados rasgos negativos se podrían atribuir a démones malvados. Y nuevamente nos interesa otra afirmación, con la que casi da fin a su discurso. Nos dice que, así como Heracles sitiaba Ecalia por causa de una doncella, del mismo modo "démones poderosos y violentos por apoderarse de un alma humana, revestida de cuerpo ocasionan a las ciudades hambres, pestes, guerras, revoluciones, hasta apoderarse de ella, consiguiendo lo que desean". (32) Este pasaje nos resulta un tanto difícil porque no llegamos a interpretar en qué consistiría este acto de posesión. No parece poder referirse a una implantación del νοῦς en un ser humano, porque este ya sería νοῦς+ψυχή+σῶμα .

Al designar al alma como ψυχὴν ἀνθρωπίνην περιεχομένην σῶματι parece tratarse de un hombre viviente de forma real en la tierra. ¿se trataría entonces de una posesión diabólica en sentido que luego emplearía el cristianismo?

Y tras esta explicación pone diversos ejemplos, para demostrar cómo son obra de los démones diversas actuaciones negativas que, tradicionalmente, se han atribuido a la divinidad, terminando con su interpretación del combate en Delfos entre Apolo y la serpiente por el oráculo.

A partir de ahora intervendrán el historiador Filipo y Heracleón. De este último nos interesa en especial su oposición a la postura de Cleómbroto frente a Filipo. Filipo se ha admirado del relato hecho por Cleómbroto en su última exposición sobre Delfos y entonces éste le replica, dando nuevas aclaraciones sobre los démones a quienes ahora califica de "vengadores que no olvidan" (33) para luego terminar con lo más notable respecto a su teoría de los démones. Especialmente se refiere ésta a la pérdida de eficacia de los oráculos o lugares de profecía, pérdida al abandono de éstos por los démones, bien porque los abandonan totalmente o bien porque alternan de lugar. Sin embargo, si después regresan a su sede primitiva y en ella permanecen regularmente, vuelve a hablar el oráculo, como si fuera un instrumento musical *καθάπερ ὄργανα φθέγγεται* (418d).

A esta tesis es a la que se opone Heracleón, sostenido por Filipo previniéndose de caer ellos en alguna otra todavía más extraña. A Heracleón no le parece fuera de lugar la visión intermediaria de los démones, pero sí su función negativa por la que, después de cargar con todo género de pecados, crímenes y errores, terminarían en la muerte como los hombres. Debemos hacer notar cómo esto no lo ha llegado a decir el mismo Cleómbroto, pero lo concluye Heracleón basándose en la doctrina demónica, que podría resultar del mal uso de los versos Empédocles, a quien cita (34).

Podemos resumir el pasaje, en suma, como una discusión por parte de Heracleón sobre la inmortalidad o no inmortalidad de los dēmones, si existen verdaderamente los dēmones malos y qué sentido tiene el ser función de éstos el cuidado de los oráculos. En cambio la dificultad de Cleómbroto versa sobre su diferencia con los dioses, sobre si poseen las mismas prerrogativas que ellos. Filippo interviene para recordar que: "no sólo Empédocles nos legó dēmones malos, sino también Platón, Jenócrates y Crisipo, y cómo aún Demócrito suplicando a los espíritus propicios (εὐλόγγων εἰδώλων) reconocía claramente la existencia de dos clases de ellos. (419a)".

Y ahora, para reforzar la teoría de la posibilidad de muerte de los dēmones, cuenta Filippo el relato maravilloso del piloto Tamus y la muerte del Gran Pan ⁽³⁵⁾. Demetrio interviene seguidamente en apoyo de Filippo relatando sus experiencias en Bretaña, de donde había regresado recientemente. La extinción de los grandes dēmones (αἱ μεγάλαι ψυχαί), -dice-, suscita allí, al decir de los isleños, vientos, tempestades e incluso se inyecta el aire con pestilencias. Y a continuación expone cómo yace dormido Crono, en una de estas islas, bajo la vigilancia de Briareo. Esta pasaje ha dado lugar a la identificación de Demetrio con el extranjero del De facie, como ya vimos.

Toma la palabra a continuación Cleómbroto, acudiendo a los estoicos para reforzar su tesis de la muerte de los dēmones. Los estoicos, -nos dice-, creen en una sola divinidad eterna e inmortal, las demás, en cambio, nacen y perecen. Pero como los epicúreos no concuerdan con Cleómbroto ni con los estoicos, parte de esta divergencia y dirige contra ellos una larga diatriba en la que ataca su creencia en τὰ εἰδωλα... τὰ κωφὰ καὶ τυφλὰ καὶ ἄψυχα ⁽³⁶⁾. Paradójicamente, en su opinión, los epicúreos creen en esos fantasmas y se irritan sin embargo con la existencia de los dēmones y contra quienes las

sostienen con razones físicas y también lógicas.

Tras estas críticas de Cleómbroto interviene Ammonio para puntualizar ciertos extremos, acudiendo para ello a Teofrasto. También aclara que los epicúreos atacaban la teoría de Empédocles sobre los démones. Según ésta los démones, aun siendo malvados y sometidos a error, gozarían de la felicidad y de una larga vida. Ello sería a juicio de los epicúreos un contrasentido, pero Ammonio vuelve el razonamiento ironizando "¿Epicuro es peor que el sofista Gorgias y Metrodoro es peor que el comediógrafo Alexis? Pues Gorgias vivió un tercio más que Epicuro por lo menos y Alexis el doble que Metrodoro". (420d-e.) No es, pues, así como se miden virtud y vicio, pero Ammonio no quiere seguir atacando a **quienes** no están presentes para defenderse. (37)

Vuelve a tomar la palabra Cleómbroto y, tras una pequeña digresión, narra otra historia maravillosa, la del bárbaro solitario del Mar Rojo. Este hombre tenía grandes conocimientos sobre los démones y trataba habitualmente con ellos. De este modo se retrocede a la historia de Apolo y la serpiente Pitón y se introducen otras nuevas sobre grandes y poderosos démones, como Tifones y Titanes. Sus explicaciones tienden a dar una versión plausible de mitos corrientemente divulgados y poco favorables a la imagen de los dioses.

Heracleón, partiendo del temporal exilio de algun demon malvado a otro universo como ha dicho el solitario, inquiere si concordaba este extranjero o no con la limitación de mundos de la doctrina platónica. Cleómbroto no le responde con exactitud y ante esto interviene Lamprias. Este quiere saber si Cleómbroto llegó a concretar estos extremos con el hombre del Mar Rojo. Al parecer éste no concordaba con la teoría

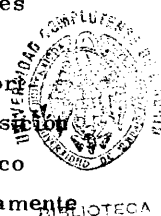
de un solo universo, ni tampoco con quienes fijaban el número en cinco. Según él eran ciento ochenta y tres y situados en esquema de triángulo. Verdaderamente estos extremos no nos interesan especialmente pero sí lo expuesto poco después, la contemplación de éstos es posible a las almas humanas: ὅψιν δὲ τούτων καὶ θέαν ψυχᾷς ἀνθρωπίναις ἅπαξ ἐν ἑτεσι μυρίοις ὑπάρχειν, ἂν γ' εὖ βιώσωσι ("La vista y contemplación de esas le es posible a las almas humanas una vez cada diez mil años si han vivido honestamente" 422c).

A partir de aquí paracen olvidar todos el tema central de la conversación, el obscurecimiento de los oráculos. Este es abandonado desde el 422 d hasta que en el 431 a Demetrio incita a sus compañeros a reanudar la discusión primitiva. ¿Qué ha ocurrido en todo este tiempo intermedio? Cleómbroto deja de ser el protagonista y ahora el peso del diálogo lo lleva Lamprias⁽³⁸⁾. Hay también intervenciones de Demetrio fundamentalmente y de Heracleón y Ammonio en menor medida. En cuanto a la temática se habla de la infinitud o limitación de los mundos y cuál será el número de éstos, si se admite la segunda posibilidad. De otra parte Demetrio aduce la personalidad de Platón que no llegó a decidirse plenamente por el número de mundos. En cambio Heracleón hace responsables a los gramáticos presentes de atribuir a Homero la existencia de cinco mundos: cielo, agua, aire, tierra, Olimpo. De ellos son dos comunes: la tierra por ser totalmente de abajo, el Olimpo por ser absolutamente de arriba. Los tres que quedan en medio fueron asignados a los tres dioses⁽³⁹⁾. De este modo también Platón, distribuyendo las formas y esquemas más bellos e importantes de los cuerpos por las diferencias del universo, las llamó cinco mundos: terreno, acuático, aéreo, ígneo y el último, el que abarca a todos esos, el del dodecaedro al que concedió un esquema adecuado a los ciclos y movimientos del alma. Heracleón ha traído a escena el Timeo platónico en dos pasajes

principalmente: el primero es el de la distribución de los mundos, el segundo el de los ciclos del alma cuya influencia también ha penetrado en otros diálogos plutarqueos⁽⁴⁰⁾. Pero Demetrio no ve bien la intrusión del poeta. Ya hay bastantes mitos, recuerda.

Platón está muy lejos de "atribuir cinco mundos a los cinco diferentes divisiones del mundo (423b)". Tras otra serie de consideraciones sobre la admisión de más de un mundo, que implicaría grandes dificultades, (como la de que su número sea infinito o finito) y sobre el que sean cinco precisamente, Demetrio se encara con Lamprias.

Desde ahora será éste último quien haga uso exclusivo de la palabra (423c - 426e). Lo que dice, al no relacionarse especialmente con nuestro tema, no va a ser objeto de consideración. Sólo hacemos referencia a la conclusión final. Lamprias, portavoz de Plutarco, se pronuncia por la unidad del universo. La infinitud carece de sentido y es irracional, porque estaría en pugna con la divinidad y supondría que todo es debido a la suerte y a lo accidental. Tampoco en un número limitado de mundos puede ejercerse la providencia. Hay en este momento una corta intervención de Filipo que pregunta por la importancia atribuida al número cinco y cuál es la relación de éste con los demás, aludiendo a problemas geométricos relacionados con él. Como iremos viendo, este número va a ser objeto, a lo largo del diálogo, de una serie de elucubraciones y teorías. Tras este inciso vuelve a tomar la palabra Lamprias. Ahora prosigue con el tema esbozado por Filipo y alude a las interpretaciones dadas por Teodoro de Solos a las teorías matemáticas de Platón; interpretaciones que versan sobre la belleza de la simetría en las pirámides, octaedros, icosaedros y dodecaedros, que son las figuras primarias según la doctrina de este último. Hay una larga exposición que dura hasta el 428f, donde Ammonio se refiere a los cinco cuerpos primarios, aunque también puedan considerarse solamente



cuatro si se excluye el cubo. Vuelve Lamprias al uso de la palabra en la más larga intervención suya que dura desde el 428b al 431a. Su interés a nuestro tema es sólo relativo, porque su discurso prosigue con los problemas matemáticos -geométricos, ya vistos en todo lo precedente. No obstante hay un pasaje importante, en las páginas 429e-f, donde expone su tesis de cómo la naturaleza distribuyó en número de cinco la mayor parte de las cosas. Así explica que ésta nos distribuyó a nosotros mismos cinco sentidos y partes del alma: αἰσθήσεις πέντε καὶ μέρη ψυχῆς, φυτικόν, αἰσθητικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, λογιστικόν.

Esta división se encuentra asimismo en el De E apud Delphos, donde la única diferencia es el término θρεπτικόν por el de φυτικόν.⁽⁴¹⁾ Tras ello sigue exponiendo otros ejemplos del número cinco en la naturaleza, tales como los de los dedos de la mano o el que una mujer no dé a luz más de cinco hijos en un solo parto. Del mismo modo, según los Egipcios, Rea habría dado a luz cinco dioses significando con ello cómo de una sola materia salieron cinco mundos. También la superficie de la tierra está dividida en cinco zonas y el cielo por cinco círculos, como igualmente cinco son las órbitas de los planetas, si pensamos que el Sol, Venus y Mercurio recorren una misma carrera. De este modo la organización del mundo está basada en la armonía, como se ve en las cinco notas del tetracordo y en los cinco intervalos musicales. Esta larga exposición es refrendada por la cita de Aristóteles, quien vio en la naturaleza una mayor inclinación por hacer todas las cosas en número de cinco con preferencia a hacerlas en forma esférica.⁽⁴²⁾

Tras esta larga digresión alude ahora a Platón y su referencia de cinco figuras geométricas al número de cinco mundos, con lo cual la divinidad por la composición en este número embelleció el universo.⁽⁴³⁾ Después de otra larga serie de razonamientos Lamprias concluye su intervención repitiendo una opinión vista ya

anteriormente: para él el número de mundos no puede ser infinito, sino limitado, aunque sí superior a uno.

Corrobora Demetrio las conclusiones finales de Lamprias con una cita de Eurípides:

‘πολλαῖς γὰρ οἱ θεοὶ μορφαί’
(44)

pero recuerda que debe volverse al tema primitivo, el de los démones, que ha sido abandonado por tanto espacio.

De este modo reanudamos también nuestro tema en tanto que la demonología está en Plutarco tan íntimamente relacionada con la doctrina del alma.

Demetrio, prosigue con el tema de los démones oponiéndose a los puntos de vista ya considerados sobre el abandono de los oráculos por los démones. No considera convincentes los argumentos expuestos hasta ver de qué manera los démones se ocupan de ellos con su presencia y actividades.

Ammonio le interrumpe para reprocharle su concepto sobre los démones "¿Es que al modo de Hesíodo concibe a los démones como almas revestidas de aire, errantes en su marcha?".
οἷε γὰρ ἕτερόν τι τοῖς δαίμονας, εἶπεν, ἢ ψυχᾶς ὄντας περι-
πολεῖν καθ' Ἡσίοδον ἡέρα ἑσσαμένους. El cree sin

embargo que entre un alma y otra, revestida de un cuerpo, se da la misma diferencia existente entre un hombre normal y otro, actor de comedias o tragedias. Nada extraño hay, añade, si encontrándose unas almas con otras infunden imágenes del futuro, como nosotros nos comunicamos, al tomar contacto unos con otros, por la voz o la escritura, dándonos noticias del pasado o de lo

por venir. Para confirmar sus asertos, interpela después a Lamprias, entablándose así un diálogo entre ambos, que nos proporciona más información sobre el tema de las almas y demonios, aunque siempre en relación con la mántica. No obstante, es Lamprias quien tomando la palabra desarrolla su teoría, como portavoz del autor, extendiéndose en ella desde el 431d al 434c. Su teoría viene a ser en síntesis, la siguiente: Si las almas nunca encarnadas en un cuerpo o bien las separadas de él son demonios ¿por qué razón se priva de los poderes demoníacos a las almas que habitan en los cuerpos? El fundamento que sustenta su suposición es el de que las almas, al abandonar sus cuerpos, no reciben ningún nuevo poder mántico, ni tampoco lo han recibido antes pues lo han poseído siempre, pero de un modo más débil mientras estaban mezcladas con el cuerpo. Para aclarar más su opinión pone diversos símiles que finalizan con el del sol: Este no es más brillante cuando se disipan las nubes, lo es siempre, pero nos aparece durante la niebla oscurecido. De igual manera el alma no adquiere el poder mántico al salir del cuerpo como de una nube, sino que poseyéndolo desde antes, lo tenía como velado por su mezcla y fusión con lo mortal.

Todo el discurso de Lamprias conduce a considerar la relación del alma con la facultad adivinatoria, para él innata, pero modificada más o menos según las diversas circunstancias biográficas del hombre. Así esta facultad sobresale en los sueños

y en los momentos cercanos a la muerte, cuando el cuerpo se hace más puro o recibe una composición (κρᾶσιν) adecuada, mediante la cual la parte racional e inteligente (τὸ λογιστικὸν καὶ φροντιστικόν) se aparta del presente y se vuelve a lo futuro primando la parte irracional e imaginativa (τῷ ἀλόγῳ καὶ φανταστικῷ). Se extiende Lamprias ahora en consideraciones sobre las condiciones del sujeto para la adivinación, así como en otras relativas al influjo de las condiciones externas hasta provocar en el hombre lo que él llama entusiasmo (ἐνθουσιασμός).

Condición indispensable es la ya mencionada κρᾶσις, que aparece repetidamente como equilibrio de elementos favorecedores de la inspiración y donde se puede observar una clara influencia aristotélica⁽⁴⁶⁾. Elementos constitutivos de ella pueden ser tanto el aire, como el manantial húmedo y por último el calor, considerado como elemento más favorable, porque provocaría la sequedad y de ahí la ligereza del espíritu al hacerse etéreo y puro⁽⁴⁷⁾.

De este modo llega a identificarse el espíritu o πνεῦμα con la ξηρὴ ψυχὴ de Heráclito, en cita del mismo Plutarco. Todo este pasaje nos lleva en doble vertiente a otros pasajes ya comentados en los diálogos míticos. De una parte, la primacía de la sequedad, sutilidad, fuego en las almas más puras y diáfanas. De otra, nos recuerda cómo la humedad debilita la vista y el oído (si alcanza los espejos los empaña y al mezclarse

con el aire le quita brillo y resplandor). Esta consideración negativa es elemento fundamental en el mito de Tespesio en el episodio de la sima de Lete. Precisamente allí las almas al humedecerse se hacen pesadas y por tal causa vuelven al nacimiento reencarnándose.

Por tanto hemos visto y volvemos a ver la oposición sequedad/humedad o lo que es igual sutilidad /pesadez como elementos positivo y negativo del alma y en nuestro caso del alma en su dimensión mántica.

Todavía prosigue el discurso de Lamprias, considerando fundamentalmente el tema adivinatorio e introduciendo un nuevo concepto también de origen aristotélico, la ἀναθυμίασις, que aparece como otro elemento constitutivo de la mántica, citada un número no escaso de veces. Así en 433e τὰς μαντικὰς ἀναθυμιάσεις; ...οἱ περὶ Ἀριστοτέλην δημιουργὸν ἐν τῇ γῇ τὴν ἀναθυμίασιν ἀποφαίνουσιν; μεθίσταται τὰς ἀναθυμιάσεις ἢ τυφλοῦσθαι τὸ παραπάνω y termina su discurso con la referencia al oráculo de Orcómenos. Esta última parte fue considerada de modo más somero por contener menos elementos referentes específicamente al alma.

La respuesta viene de Demetrio quien se refiere a los oráculos que conoció anteriormente. Ahora, recuerda, ha estado

mucho tiempo ausente de su patria. Ante estas cortas alusiones Lamprias mira hacia Filipo y Ammonio y éste es quien se decide a hablar. Hace una crítica de cómo habiéndose transferido el poder de la profecía de dioses a demonios, ahora se va nuevamente *εἰς πνεύματα καὶ ἀτμούς καὶ ἀναθυμιάσεις τὴν τῆς μαντικῆς ἀρχὴν μᾶλλον δὲ τὴν οὐσίαν αὐτὴν καὶ τὴν δύναμιν ἀναλύοντες* (... "disolviendo en soplos, vapores y exhalaciones el poder de la mántica, o más bien su propia esencia y principio operativo..." 435b) y lo mismo hace a continuación refiriéndose a *αἱ γὰρ εἰρημέναι κράσεις καὶ θερμότητες*. Le parece inútil, haciendo una cita del *Cíclope* de Eurípides ⁽⁴⁸⁾, el hacer sacrificios en los lugares de adivinación, si es que ya las almas llevan en sí el poder mántico y es una fusión (*κράσις*) de aire o de soplos quien la causa. En suma censura a Lamprias el hacer residir todos estos poderes y facultades en fenómenos naturales. Y a esto mismo asiente Filipo.

Lamprias se defiende y acude a Platón como testimonio a su favor. Platón, al asignar a la divinidad el origen de todas las cosas que están en relación con la razón, no descuidaba de otra parte la función de la materia entre las causas necesarias para el existir, armonizando ambas, pues: *τῆς ὕλης συμπλεκομένης τῷ λόγῳ λαμβάνει τὴν γένεσιν* (436a). De esta suerte prosigue con sus razonamientos para desterrar la suposición de haber abandonado la teoría demoníaca, como causante del apogeo o abandono de los oráculos, en favor de una causalidad meramente física.

Poco después nos resume su pensamiento al decir que toda forma de existencia tiene dos causas: los antiguos poetas y teólogos hacían mayor fuerza en la mejor y primera como lo muestran los versos

Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα πέλονται

(49)

en cambio, las generaciones siguientes más jóvenes, la llamada generación de los físicos, se apartaba más de este principio divino ἐν σώμασι καὶ πάθεσι σωμάτων πληγαῖς τε καὶ μεταβολαῖς καὶ κράσεσι τίθενται τὸ σύμπαν ⁽⁵⁰⁾. Por eso, dice, en ambos la demostración es insuficiente, en los primeros porque falta o se desconoce τὸ δι' οὗ καὶ ὑφ' οὗ, en los segundos porque falta o se desconoce el τὸ ἐξ ὧν καὶ δι' ὧν, expresiones preposicionales donde como en otros pasajes se oye un nuevo eco aristotélico ⁽⁵¹⁾.

Y se reafirma en su teoría diciendo como no está en una posición atea ni irracional respecto a la mántica: ὕλην μὲν αὐτῇ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου τὸ δ' ἐνθουσιαστικὸν πνεῦμα καὶ τὴν ἀναθυμίασιν οἷον ὄργανον ἢ πλῆκτρον ἀποδιδόντες. ("....

atribuyendo al alma del hombre su materia y al espíritu entusiástico y la exhalación cual un órgano o plectro." 435f) ⁽⁵²⁾. Por tanto su posición es mediadora y conciliadora de las posiciones que sus demás compañeros de conversación ven como opuestas. Sólo en la fusión de ambas habrá un equilibrio y el alma sola no será el

vehículo de la adivinación sino que fundida con el espíritu entusiástico y las exhalaciones actuará gracias a todo ello en una armonía de la que saldrá la profecía. Tampoco las exhalaciones son siempre iguales y verosímilmente tienen mayor vigor por el calor o por otra fuente de poder. Y si eso no parece verosímil, dice, hay que considerar cómo la misma Pitia está sujeta en parte de su alma a diferentes experiencias (ἐν πάθεσι καὶ διαφοραῖς ἄλλοτ' ἄλλαις 437d), parte con la que se acerca al espíritu. Tampoco mantiene siempre una disposición igual en todas las ocasiones (καὶ μὴ μίαν ἀεὶ κρασιν, ὥσπερ ἁρμονίαν ἀμετάβολον ἐν παντὶ καιρῷ 437d). Pone como ejemplos de las diversas reacciones del hombre cómo ni el vino ni la flauta producen siempre el mismo entusiasmo⁽⁵³⁾ sino que es unas veces mayor otras menor según sea diferente la mezcla: τῆς κράσεως ἐν αὐτοῖς ἑτέρας γενομένης. (437e). Acude a continuación al ejemplo de los sueños, en ellos es donde se muestra más la alteración producida en lo imaginativo del alma por efecto del cuerpo porque unas veces ocurren durante éstas visiones de toda índole y otras hay una total calma, y la causa de todo esto es ἡ κράσις τοῦ σώματος, ὥσπερ αὖ πάλιν ἡ τῶν μελαγχολικῶν πολυδόνειρος καὶ πολυφάνταστος, ἣ καὶ δοκεῖ τὸ εὐθύνειρον αὐτοῖς ὑπάρχειν ("...la mezcla del cuerpo, como de otra parte de nuevo la de los melancólicos es predispuesta a los ensueños y fantasías por lo cual parecen tener ensueños verdaderos" 437f)⁽⁵⁴⁾. Así, cuando la facultad imaginativa y mántica tiene una disposición adecuada πρὸς τὴν τοῦ πνεύματος

ὥπερ φαρμάκου κρᾶσιν , necesariamente ocurre el entusiasmo en los que profetizan. Si no es así puede llegarse a situaciones verdaderamente adversas como todos sabemos, dice, que ha ocurrido en la reciente muerte de la Pitia. Y habla de este caso, visiblemente conocido por todos sus interlocutores.

La conclusión final de Lamprias, que es asimismo la conclusión del diálogo, afirma cómo el poder del espíritu no afecta a todos ni a los mismas personas del mismo modo. Este poder viene de los dioses y démones, sin embargo no es perpetuo ni indestructible y sin capacidad de envejecer, ni duradero en un tiempo infinito por el que todas las cosas que están entre la tierra y la luna cambian, "según nuestro razonamiento", afirma. Incluso hay quienes piensan que las cosas de arriba no permanecen sino que sufren cambios y reencarnaciones respecto a lo eterno e infinito.

Y concluye su discurso recomendando reflexionar continuamente sobre estos temas como él mismo hace,, pues todo lo que aún podría decirse debe ser dejado en esa ocasión por falta de espacio. Así termina también el diálogo.

5. El tema del alma en el De defectu.

Ya esbozábamos al principio de este capítulo las posibilidades de incidencia del tema del alma y el de la adivinación. La revisión, aún breve, del desarrollo del diálogo nos ha dejado patente una serie de puntos importantes en esta relación alma/adivinación mediante la figura de los demonios. Por tanto como paso previo a una posible exposición más amplia vamos a dejar sentados cuáles son estos puntos, esenciales a nuestro juicio.

- 1) No se habla de las almas sino en tanto son demonios.
- 2) El origen de los demonios está fundamentado, en principio, en la μεταβολή de las cuatro especies de seres, por tanto los demonios proceden en definitiva del linaje humano.
- 3) Los demonios están clasificados en buenos y malos. Esta afirmación se concilia difícilmente con la de que sólo se transforman en demonios las almas mejores.
- 4) Siendo ya reconocida la existencia de demonios malos ¿Cuál sería su origen?
- 5) La muerte de los demonios. Si los demonios mueren, y esta afirmación se hace taxativamente ¿Es que las almas mueren, por tanto, del mismo modo?

Una vez establecidos estos presupuestos previos intentaremos desarrollar una explicación, basándonos en especial en los datos ofrecidos por el propio diálogo y en los ya analizados en los diálogos míticos.

6. El origen de los demonios: la μεταβολή.

Ya vimos cómo las almas aparecen en este diálogo en tanto su función demoníaca. Nos vamos a referir respecto a tal tema al discurso de Cleómbroto donde aparece un concepto nuevo aplicado al alma: la teoría de la transformación o μεταβολή.

Cleómbroto se ha referido primero a Hesíodo, luego a otros, a quienes alude de forma vaga, pero comprensible seguramente para sus interlocutores. En esta segunda ocasión, donde se ocupa de la transformación de hombres en héroes, de héroes en demonios, son solamente las almas mejores quienes sufren tal cambio: αἱ βελτίονες ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν. (415c).

Esto nos llevaría a pensar si en el primer caso, en el de Hesíodo, al hablar de los cuatro linajes de seres, la naturaleza demoníaca no procediese sólo de la de las almas, pues hay una pequeña diferencia de matiz entre ambas citas. En el caso primeramente citado se afirma que "Hesíodo propuso cuatro linajes de seres: dioses, demonios, héroes, hombres de entre los cuales pa

rece hacer la transformación, seleccionando de la raza de oro a muchos y buenos demonios" (415b). En cambio, cuando habla de "otros", dice que éstos consideran la transformación "tanto para los cuerpos como para las almas" y así "como de la tierra sale el agua, del agua el aire, y del aire el fuego ... así las almas mejores realizan su transformación de hombres a héroes, de héroes a demonios" (55). Aunque, de estas últimas, pocas llegan a participar del estado divino por mucho tiempo que transcurra. Por consiguiente se aplica al alma un concepto nuevo, el de la transformación. Pero esta μεταβολή se opera en dos sentidos. De una parte observamos cómo el proceso transformativo se convierte paulatinamente en proceso selectivo a medida que se va ascendiendo de grado. Inversamente parece existir del mismo modo un proceso negativo de transformación: las almas que no logran dominarse revisten otra vez cuerpos mortales y permanecen en una vida oscura y sin brillo como un vapor.

De todo lo expuesto podríamos deducir unas breves conclusiones:

- 1) El alma no es sustancia inmutable, está sometida a la transformación (μεταβολή), como las cosas, la materia en suma.
- 2) Este concepto de transformación no es estático, sino dinámico, por lo cual supone una "energía" en el alma, capaz de impulsarla a estos cambios sucesivos.

3) La μεταβολή se opera en dos sentidos: perfectivo y de degradación. De estos dos el primero puede suponer un perfeccionamiento moral que concluya incluso en la divinización de estas almas transformadas. En este sentido el problema de la μεταβολή no es exclusivo de este diálogo. Igualmente lo plantea el De Iside et Osiride, aunque éste último se ocupe del problema de la demonología con otros fines diferentes, ya que trata en especial la divinización de Isis y Osiris en la religión egipcia, y la de Heracles y Dionisos en la griega, desde el estado primitivo de démones. Así se recorrería todo el proceso contemplado en un principio dentro de nuestro diálogo: transformación de hombres a héroes; de héroes a démones; de démones a dioses ⁽⁵⁶⁾.

Ofrece por tanto el De Iside una confirmación de la teoría expresada en el De defectu sobre la participación de algunos pocos démones en la divinidad. De ellos se deduce una gran relación entre ambos diálogos, relación que sin embargo no nos aclara con los datos ofrecidos a cuál de los dos debe atribuirse la prioridad en la teoría de la μεταβολή.

7. Otros orígenes de los démones.

Si de Cleómbroto, que prosigue con el problema de la muerte de los démones, problema diferido para más adelante, pasamos a la opinión de otros interlocutores, veremos cómo el origen de aquéllos no radica solamente en la *μεταβολή*. Así Lamprias, al referirse al poder mántico de los démones, establece dos orígenes distintos para éstos: unos serían almas separadas de sus cuerpos, otros en cambio no habrían estado unidos a éstos en ningún caso ⁽⁵⁷⁾. Ahora bien, esta tesis no parece atribuible, como vemos por la cita completa, a Lamprias sino más bien a Ammonio. En efecto éste ha aludido al problema un poco antes (431c-d), en su interpelación a Demetrio, quien había vuelto a centrar el diálogo en su tema primitivo, la desaparición de los oráculos. Entonces Ammonio le interpela:

"¿crees, pues, que los démones no son otra cosa sino almas que van errantes revestidas de aire, al decir de Hesíodo? Para mí la misma diferencia existente entre un hombre y otro, actor de tragedias o comedias, es la que existe entre un alma y otra revestida de un cuerpo adecuado a su vida presente" ⁽⁵⁸⁾.

En resumen podríamos ver un doble origen para los démones:

- 1) Démones que proceden por transformación (*μεταβολή*) de los hombres.

2) Démones que son almas nunca encarnadas en cuerpos.

Y pasando desde ahí a nuestro problema, el del alma, veríamos inversamente dos posibilidades.

- 1) Almas que, habiendo estado revestidas de cuerpos, se transformaron en démones.
- 2) Almas que son démones y nunca se han encarnado.

Lo que en ningún caso, se contempla es el problema del alma que no sea demon en algún momento ⁽⁵⁹⁾. Y quizá podríamos concluir de esto una similitud con la teoría del νοῦς-δαίμων en el De genio. Porque ¿cómo concebir la μεταβολή del alma humana a demon? ¿Acaso como un proceso de desprendimiento de aquellas partes del alma más inmersas en la materia? Los démones vendrían a ser, pues, en este caso no sólo espíritus puros, sino puras mentes, puras inteligencias. ¿Acaso como una especie de equilibrio perfecto entre ellas?

8. El problema de la μεταβολή y su incidencia en la división del alma.

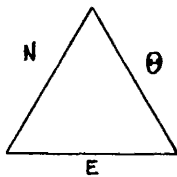
El concepto de μεταβολή afecta al alma al tratar de su transformación. Igualmente estará ligado por tanto al problema de las partes del alma. Si el alma se transforma, esta transformación se realizará asimismo en sus elementos. ¿De qué modo ocurrirá? ¿Se transformarán sólo algunas partes del alma o será to-

da ella, en cada uno de sus elementos, la que se transforma?

Quizá una aclaración del problema se conseguirá si volvemos atrás (416d), al ejemplo tomado de Jenócrates para explicar las diferencias de naturaleza entre la divinidad, los démones y el hombre. Vemos en éste cómo se compara la primera de ellas con el triángulo equilátero, la segunda con el isósceles y la última, la humana, con el escaleno.

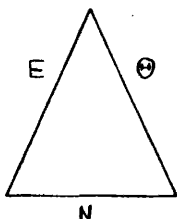
Gráficamente se podría exponer así:

Naturaleza divina = triángulo equilátero τὸ μὲν ἴσον πάντη



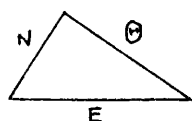
Cada uno de sus lados representará en equilibrio perfecto cada una de las tres partes del alma: N (νοῦς); Θ (θυμοειδές); Ε (πιθυμητικόν);

Naturaleza demoníaca = triángulo isósceles: τὸ δὲ πῆ μὲν ἴσον πῆ ἄνισον...



Hay un desequilibrio. El νοῦς no representa ya una parte armónica con las otras sino desigual. Sin embargo habría equilibrio entre las otras dos partes: τὸ ἐπιθυμητικόν y τὸ θυμοειδές.

Naturaleza humana = triángulo escaleno: τὸ δ' ἄνισον πάντη,
por tanto la oposición absoluta a la naturaleza divina. No
hay equilibrio entre ninguno de sus tres elementos. Pero

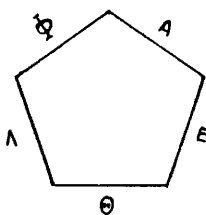


si la μεταβολή puede llegar a trans-
formar un alma humana en ser divino
parece que serán todos sus elementos
susceptibles de cambio. Así esos ele-

mentos se equilibrarán hasta ser iguales a los de estos otros.

Más adelante, sin embargo, frente a la tripartición pla-
tónica, seguida por Jenócrates con una visualización triangular (se-
gún nos recuerda Cleómbroto), se nos ofrece en la exposición de
Lamprias una división pentapartita del alma. Esta tendría según
tal división αἰσθήσεις πέντε καὶ μέρη ψυχῆς, φυτικόν, αἰσθη-
τικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, λογιστικόν. (430e).

Como vemos a la división tripartita se le han añadido dos elementos
nuevos: φυτικόν (ὁ θρεπτικόν, como vimos anteriormente) y
τὸ αἰσθητικόν. Podríamos visualizar nosotros esta división plutar-
quea por medio del pentágono. El equilibrio de este alma radicaría



en la igualdad de sus elementos. El al-
ma más perfecta sería entonces la se-
mejante a un pentágono regular, suscep-
tible de ser inscrito en una circunferen-
cia. Las almas restantes representarían

esquemas pentágonicos irregulares, cuya desigualdad vendría dada

por los distintos tipos de desigualdad entre sus elementos constitutivos.

Según R.M. Jones ⁽⁶⁰⁾ esta división en cinco sentidos y partes del alma ha surgido de la combinación de la división platónica tripartita con la aristotélica, si bien en nuestra opinión no se debe olvidar que Plutarco no suele adoptar puntos de vista aristotélicos que de un modo u otro no estén ya previamente confirmados como doctrinas platónicas. Así la República y el Timeo serían un anticipo de la doctrina del alma que luego desarrollaría Aristóteles.

Pero volviendo atrás el número cinco llega a ser un verdadero símbolo a lo largo de este discurso de Lamprias. Hemos visto cómo se planteaba la existencia de cinco mundos, asimismo también cinco partes en el alma ¿No veremos, entonces, una correlación de macrocosmos y microcosmos? El alma es un microcosmos, reflejo reducido de la visión superior del universo. Por otra parte quizá podamos encontrar una sugerencia en Platón, cuando, en la República ⁽⁶¹⁾, se hace una equiparación entre las tres partes del alma (τρία εἶδη; λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές) y los tres géneros en la ciudad (τρία ὄντα γένη, χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν, βουλευτικόν).

9. Diferentes grados de virtud: Démones buenos y malos.

Así como en los diálogos míticos sólo aparecen démones benéficos, casi con exclusión de otros tipos, el presente tratado considera ampliamente diversas clases de démones.

Las causas, aun siendo varias y difíciles de sintetizar, podrían concretarse en dos puntos: uno, el problema del mal y su justificación; segundo, derivado del anterior, los casos concretos con origen en aquél y que mediante démones malvados pueden encontrar una explicación. El más evidente sería el del obscurecimiento y desaparición de los oráculos, tema de nuestro diálogo ⁽⁶²⁾.

No nos vamos a ocupar en este estudio, ya realizado por otros ampliamente, para centrarnos en las implicaciones que supone para nuestro tema la existencia de esos démones malvados.

Hemos visto ya cómo podrían encontrarse dos orígenes para los démones en general: El primero sería el de las almas nunca encarnadas en un cuerpo, otro, el de la *μεταβολή* de las almas mejores convertidas en démones, como premio a su conducta en la vida terrena, supuestamente. Así nos dice Cleómbroto (415c), cómo sólo las almas mejores experimentan esa transformación. En una primera aproximación no se ve esa con-

ciliación posible entre esta afirmación y la existencia reconocida, tanto por éste como por los demás interlocutores, de la presencia de tales démones. En un segundo intento de comprensión podemos pensar en el proceso transformativo inverso. Esta *μεταβολή* sería una regresión, o mejor, degradación de estas almas mejores. Apoyos para tal suposición podrían encontrarse incluso fuera de este diálogo. Así en las concavidades de la luna, en el De facie, vemos cómo hay almas sufriendo castigos por las culpas cometidas cuando eran démones ⁽⁶³⁾. No obstante no podemos afirmar taxativamente la existencia de tal degradación por hablar se, en este pasaje citado, de almas (y podría tratarse sólo de una identificación alma = demon y de equivocidad de términos como ocurre otras veces), sí se puede concluir, empero, que, de no haber tal degradación total, sería ésta parcial al menos. Pero en el De defectu el discurso de Cleómbroto no deja lugar a dudas sobre su creencia en tal regresión. Así nos dice como algunas de esas almas mejores, no pudiendo dominarse y deseando nuevamente un cuerpo, llevan tras ello una vida sin relieve ⁽⁶⁴⁾. D. Babut opina que tal explicación parece contradecir la del prólogo de la Vida de Díon, donde los *φᾶῦλοι δαίμονες* son almas humanas mudas por su deseo de impedir a los hombres buenos un destino mejor tras la muerte. Por eso, piensa, Cleómbroto no hace una distinción clara y rigurosa entre héroes y démones, como pretende hacer con la clasificación de Hesfodo, y además no sólo no aporta ningún esclarecimiento a este asunto "mais il laisse tout à fait dans l'ombre la question de l'origine

des demons malfaisants"⁽⁶⁵⁾. Sabemos cómo en Plutarco hay por lo menos tres posiciones respecto a su existencia. En algunos diálogos se niega la posibilidad de tales seres, frente a esto hay diálogos, como los míticos, donde se contempla la aparición de algunos maléficos y finalmente diálogos como el De Iside y este mismo, De defectu, los presentan de modo indubitable. En esta cuestión la explicación de tales inconsecuencias podría radicar en la cronología de la obra plutarquea, si ésta fuera posible de establecer con certeza. Pero siendo tal cosa imposible y viendo asimismo el carácter fluctuante del pensamiento de nuestro autor, podremos pensar más bien en un uso más o menos discriminado de estos seres malignos en relación con la finalidad de su tesis y el desarrollo de ésta.

Cuestión difícil de resolver es también la de las causas de la degradación. Cleómbroto nos ha dicho que las almas incapaces de autodomínio vuelven a una existencia en la tierra, tomando cuerpos mortales, pero no nos dice cuál es el motivo, pasando a ocuparse de la muerte de los demonios. Basándonos en pasajes del mismo diálogo podremos hallar la respuesta. Aunque estos demonios sean las almas mejores en ellos quedan huellas de lo pasional e irracional. Así lo afirma Cleómbroto cuando recuerda los diferentes grados de virtud que hay entre los demonios, como entre los hombres. En algunos sobrevive como un resto oscuro y débil de lo emocional e irracional, pero para otros este resto

es grande e inextinguible ⁽⁶⁶⁾. Será pues a estos démones a quienes ocurra la degradación y reencarnación.

Poco después se habla de los verdaderamente dominados por terribles pasiones, de démones fuertes y violentos que, deseando apoderarse de un alma humana revestida de un cuerpo, causan estragos, guerras y revoluciones en las ciudades hasta conseguir lo que desean. Esta larga enumeración de vicios y corrupciones en los démones será posiblemente la causa de que el joven Heracleón se oponga a este aspecto negativo de los démones y quiera para ellos la incorruptibilidad e inmortalidad. Tal cosa no es posible, es la contestación recibida, porque si fueran incorruptibles e inmortales no habría diferencia alguna entre dioses y démones. Esta respuesta de Cleómbroto es por lo demás compartida tácita y expresamente por otros interlocutores ⁽⁶⁷⁾.

De ahí y de ese acuerdo deducimos la misión asignada a estos démones: resolver los problemas éticos planteados por toda la larga tradición religiosa en la cual los dioses no siempre aparecen con un comportamiento adecuado. Los démones resolverán, especialmente los malvados, estos problemas.

En resumen, los diferentes grados de virtud en los démones, aún procediendo todos de las almas que fueron mejores, nos dan razón de la existencia de démones más o menos virtuosos.

En definitiva y a nuestro juicio los démones malvados proceden de estas almas mejores, cuando en ellos pesa más el elemento pasional e irracional que el inteligente y racional ⁽⁶⁸⁾.

No hay por tanto verdadera contradicción entre la existencia de dos extremos de virtud y maldad en los démones y su origen puede ser justificado. Incluso la "muerte" de los démones puede imaginarse cómo una reducción progresiva del νοῦς y un crecimiento desmesurado de ἐπιθυμητικόν y θυμοειδές -ligados a la materia corruptible-. El triángulo isósceles de Jenócrates pasaría a ser una línea recta. La configuración del alma demoníaca como tal habría desaparecido. Abonaríamos esta interpretación precisamente la muerte del Gran Pan, en su origen una fuerza primitiva irracional de la naturaleza, mero impulso, mero deseo carnal.

10. Posibilidad de inmortalidad para los démones.

Si partimos de los anteriores diálogos vemos cómo las almas, -cuya naturaleza superior, el νοῦς, se identifica con el δαίμων -, son inmortales. Cuál sea el género de esa inmortalidad fue problema ya debatido anteriormente. Ahora vemos el mismo problema considerado inversamente. Los démones, cuyo origen está en la sublimación de las almas mejores, no son inmortales ⁽⁶⁹⁾. Esta afirmación la hemos visto manifestada claramente y apoyada por razonamientos incuestionables: Si los démones son incorruptibles e inmortales en nada se diferenciarían de los dio-

ses. En apoyo de la muerte de los démones que plantea al principio de su intervención Cleómbroto, partiendo de Hesíodo, se manifiestan luego otros de los principales interlocutores. Así Filipo confirma tal teoría con su relato, lleno de misterio y poesía, de la muerte del Gran Pan. Demetrio se refiere a su reciente estancia en Bretaña, donde los isleños atribuyen diversos fenómenos atmosféricos a la muerte de αἱ μεγάλαι ψυχαί (70).

Deberíamos intentar una posible conciliación entre unos y otros diálogos o, de no ser posible, concluir que almas y démones no representan el mismo papel en cada uno de ellos.

Veamos varios puntos que son fundamentales en la cuestión:

- 1) Si los démones mueren, las almas mueren también.
- 2) ¿Mueren igualmente todos los démones o este fenómeno es sólo propio de algunos de ellos?
- 3) Si fuera cierto el segundo punto, morirían solamente los démones malvados en una suerte de castigo o al contrario, la muerte como sublimación similar a la segunda muerte del De facie, atribuiría a los démones buenos como premio.

El primero de los puntos establecidos es una afirmación taxativa. Esta tiene apoyo en los diálogos míticos donde existe, fundamentalmente en el De facie, una segunda muerte donde la $\psi\chi\eta$ se separa del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Si es que los démones son $\psi\chi\eta$ más $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ la muerte de los démones tendría este sentido, la separación de la parte superior del alma que va a alcanzar un destino superior, su identificación con el Sol. Coincidiría pues, tanto con el De facie como con el De genio, donde el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ o parte superior del alma es verdaderamente identificada con el $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ y, tanto más, cuanto más se mantenga separado de la $\psi\chi\eta$ o parte inferior del alma.

En segundo lugar deberíamos considerar si son todos los démones mortales o solamente algunos, como piensan algunos estudiosos de Plutarco. La afirmación de Cleómbroto no parece dejar lugar a dudas: Mueren todos porque, si no, serían iguales a los dioses. Para von Arnim, sin embargo, solo serían mortales los démones malvados ⁽⁷¹⁾. Quizá entonces esta muerte, solo de los démones malvados, podría ser considerada como un castigo. Pero hemos visto en el De facie, tras la segunda muerte, la confusión del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en el sol, seguida de unos nuevos nacimientos, para los cuales el sol proporciona el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, la $\psi\chi\eta$ la luna y el $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ la tierra.

? Hay por tanto una noción de castigo en la muerte de los démones? Sólo podría ser así si esta muerte consistiera en una caída inmediata en el cuerpo, sin existir la segunda muerte y todo el proceso transformativo. Por otra parte sabemos de los castigos de los démones, en las concavidades lunares, en el De facie. No sería por tanto la muerte el único procedimiento de castigo sino uno sólo entre ellos.

Podríamos considerar mejor el problema de la muerte de los démones en el contexto general del tema del alma, ya que no hay una delimitación precisa entre unos y otra. Según esto, las almas, o los démones, morirían para volver a nacer, teoría pitagórica pero no ajena a Platón. La muerte afectaría a démones buenos como a malos. Quizá más a los primeros que la recibirían como premio, mientras que los segundos permanecerían en la hon- donada de Hécate purgando sus malas acciones.

11. El alma en su relación con lo demoníaco y lo divino: La adivi- nación y el entusiasmo (ἐνθουσιασμός).

11.1. Hemos visto en apartados anteriores el concepto de μεταβο- λή aplicado al alma. El alma humana puede transformarse en de- mon, e incluso algunos démones podrían llegar a un grado de parti- cipación de la divinidad.

Contemplamos por consiguiente una concepción dinámica del alma, que nos conduce a la demonología. De ahí la primera consecuencia será la relación del alma con la mántica, ya que los démones, según vimos, son los delegados de la divinidad en los oráculos. Pero este postulado sólo nos habla de las almas transformadas ? Hay también capacidad mántica en las almas no modificadas por la μεταβολή ? Es Lamprias, en nuestro diálogo, quien considera la aptitud adivinatoria de todas las almas, incluso mientras habitan en sus cuerpos ⁽⁷²⁾.

Para él no tienen solamente esta aptitud los démones, ya fueran almas que habitaron cuerpos o almas nunca encarnadas. Nada se añadió a estas primeras almas tras su muerte, y las otras, -esto lo afirmamos nosotros-, nada pudieron recibir tampoco, ya que en ellas nunca se dió la encarnación en cuerpos y consiguientemente la muerte. Por esto durante la vida todas las almas tienen facultades mánticas, si bien no todas del mismo modo. Poseerán mayor capacidad mántica cuantas vivan apartadas de sus cuerpos, y tanto mayor será ésta cuanto más completo sea el apartamiento de lo material. Vemos, pues, un esbozo de áscesis generador de un perfeccionamiento moral, perfeccionamiento incidente a su vez en la mántica. Pero si la posibilidad de adivinación se acrecienta por el alejamiento del cuerpo, ésta será mayor en los sueños y cerca de la muerte ⁽⁷³⁾. Y aquí observamos de nuevo la influencia considerable en Plutarco del concepto de dualidad

bien/mal aplicada a la dualidad alma/cuerpo.

11.2. Otro aspecto de la relación del alma con lo divino es el fenómeno del entusiasmo (*ἐνθουσιασμός*), que Lamprias ha tratado en este mismo pasaje en conexión con la mántica. Hemos visto cómo el fenómeno mántico sucede con más frecuencia en los sueños o cerca de la muerte porque el cuerpo se hace más puro en estas circunstancias. También puede ocurrir que éste reciba una composición adecuada para ello (*κρᾶσις*) (74). Esta composición ha de ser tal que la parte razonable y reflexiva del alma se aparte de lo presente y las almas con sólo el elemento racional e imaginativo se vuelvan hacia el futuro, porque, aun afirmando que el "mejor adivino" es el hombre inteligente y obediente a la parte razonable del alma, poco después se establecen otras condiciones diferentes para la mántica. Lo mántico, nos dice, es receptivo de sentimientos imaginativos y presentimientos, alcanzando el futuro de una forma alógica, cuando más se sale (*ἐκστῆ*) del presente. Esto ocurre por una composición (*κράσει*) y disposición (*διαθέσει*) del cuerpo, que se vuelve objeto de una transformación a la cual llamamos entusiasmo (*ἐνθουσιασμός*). No define aquí Lamprias cuál sea la naturaleza de este entusiasmo, pero respecto a él nos aclara la concepción plutarquea un pasaje del *Amatorius*, (758e): *ὥς γὰρ ἔμπνουν τὸ πνεύματος πληρωθὲν*

ἔμψρον δὲ τὸ φρονήσεως, οὕτως ὁ τοιοῦτος σάλος ψυχῆς
ἐνθουσιασμοῦ ὠνόμασται μετοχῇ καὶ κοινωνίᾳ θειοτέρας
δυνάμεως.

("Pues como lo lleno de espíritu se llama espiritual y lo lleno
de inteligencia inteligente, del mismo modo tal conmoción del
alma se llama entusiasmo por su participación y comunicación
del poder divino"). E incluso lo que sigue: ἐνθουσιασμοῦ δὲ
τὸ μαντικὸν ἐξ 'Απόλλωνος ἐπιπνοίας καὶ κατοχῆς, τὸ δὲ
βακχεῖον ἐκ Διονύσου.

("Del entusiasmo el mántico procede de la inspiración y posesión
de Apolo, el báquico de Dioniso ") nos sugiere alusiones que en-
contramos en el De defectu en este mismo pasaje de Lamprias.
Así, poco después del que comentamos, encontramos uno referi-
do a Dioniso (432e) con cita de las Bacantes euripídeas y más
adelante, las alusiones a Apolo (433d-e). Si Lamprias no trata
de definir el entusiasmo, se ocupa en cambio de establecer las
condiciones en que se produce. El propio cuerpo tiene muchas
veces por sí mismo esta disposición, pero la tierra es fuente pa-
ra los hombres de otras muchas fuerzas, tanto malignas y porta-
doras de muerte, como buenas y provechosas. La corriente y es-
píritu mántico es lo más sagrado, pues, ya proceda del aire o
de un manantial húmedo, mezclado con el cuerpo hace brotar en
las almas una composición desacostumbrada y extraña. También
con el calor y la difusión (θερμότητι καὶ διαχύσει) (75)

se abren caminos imaginativos del futuro del mismo modo que las exhalaciones del vino ⁽⁷⁶⁾ despiertan movimientos y palabras ocultas.

Y es aquí donde cita a Eurípides en su apoyo:

τὸ γὰρ βακχεύσιμον
καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει (77)

Esto ocurre cuando el alma haciéndose ardiente e ígnea se aparta de la precaución que, muchas veces sugerida por la inteligencia mortal, aparta y borra el entusiasmo.

Así, aun cuando negativamente, vemos cómo el entusiasmo aparece en la categoría de fuerza extrarracional, relacionada con los elementos primarios del alma. Dos veces más Lamprias se va a referir a esa fuerza primaria, inspiradora del alma, e igualmente en relación a sus causas.

De este modo más adelante (433c), atribuye a la tierra la impulsión de corrientes inspiradoras del entusiasmo en el alma y, también, de capacidad imaginativa del futuro. Poco después en este mismo párrafo se alude a los lugares proféticos y las "voces entusiásticas".

Estas fuerzas irracionales en unión de otras materiales, como las exhalaciones (ἀναθυμιάσεις), son para Lamprias causas, en estrecha conexión, del fenómeno mántico.

Lamprias ha pretendido ofrecer una visión más amplia de estos fenómenos que, fundida con la doctrina demoníaca, presentada anteriormente por los otros interlocutores, pueda dar una versión aceptable e incluso científica de una serie de problemas religiosos contemporáneos. Su pensamiento es, en cierto modo, criticado entre sus compañeros de discusión, por demasiado conducente a una explicación puramente racional del problema religioso de la mántica. Pero si aceptamos que Lamprias, como es comúnmente reconocido, se presenta como portavoz de Plutarco, podremos deducir de ello una doble versión por parte de este último del origen y causa de la profecía: En una vertiente está Cleómbroto con la demonología, en la otra Lamprias, con su versión científico-naturalista sin desdeñar la influencia divina.

Plutarco habrá querido entonces justificar por todos los medios posibles una situación personal y un problema religioso, ampliamente cuestionado en su tiempo sin duda.

12. Recapitulación.

Vamos a considerar en este último apartado las posibles conclusiones que se deducirían de la comparación entre los diálogos míticos, estudiados en los capítulos precedentes, y el De defectu oraculorum. A pesar de tener objetivos diferentes aflora, empero, tanto en unos diálogos como en el otro, el tema del alma. Sea que se contemple en su relación con la ultratumba o en la vida terrena, o bien como en el último caso, también en conexión con la mántica, podremos distinguir elementos comunes en la psicología plutarquea entre los naturales elementos diferenciadores, dados por el tema o el planteamiento literario.

Intentaremos hacer una enumeración de ellos:

12.1. Dualismo. Es una constante plutarquea el presentar al alma como opuesta al cuerpo. El alma es diferente por su origen y composición. Su estancia en el cuerpo es un episodio y su finalidad última será alcanzar las regiones superiores. Pero, aunque la separación por la muerte en la tierra haga lograr estos últimos objetivos, también durante la vida si logra apartarse del cuerpo llevará una existencia más perfecta. Encontramos en el De genio Socratis la teoría del νοῦς-δαίμων y hemos observado asimismo en el De defectu que no se contempla en nin

gún caso la posibilidad del alma que en algún momento no sea demon.

El alma, bien se haya encarnado alguna vez en un cuerpo, o, bien no haya nunca vivido la existencia terrestre, es siempre un demon.

De ahí la radical separación alma/cuerpo y el fuerte sentimiento de dualidad en Plutarco que, recibido de la tradición platónica, se acentúa en él notablemente.

12.2. Distinción de partes en el alma. También en el alma hay fundamentalmente una consideración dualista. El alma consta de dos elementos: un alma superior o νοῦς y un alma inferior o ψυχή. En esta última suele hallarse también una bipartición en elementos más próximos al νοῦς o al σῶμα. Si el alma superior domina a la inferior el destino ulterior será de felicidad, si sucede inversamente será de castigos. Si el alma logra mantenerse apartada del contacto del cuerpo hallará finalmente su asimilación en la divinidad. Así el De facie nos muestra la confusión del νοῦς en el Sol, el De defectu la posibilidad de transformación del alma en ser divino, pasando por el estadio intermedio de demon.

12.3. Posibilidad de separación de estas partes del alma. Ya vimos en el De genio Socratis la existencia casi separada del δαίμων-νοῦς en el alma del hombre puro, incluso en su vida terrenal. Así pues cuanto más pura sea la conducta del hombre, mayor elevación habrá en la parte superior de su

alma, que primará sobre sus elementos inferiores sometidos. Pero además también la muerte es causa de separación de las partes del alma y no sólo del cuerpo y el alma. Vimos en el De facie la existencia de dos muertes, una terrenal, que separa el cuerpo del alma y otra lunar, donde se separa el νοῦς de la ψυχή. Al ser la primera muerte causa de destrucción del compuesto cuerpo/alma, en cierto modo la segunda muerte será también causante de la "muerte" del alma, como tal compuesto.

12.4. Consecuencias éticas. Pero este proceso separativo tiene repercusiones importantes ya que gracias a él se posibilita una transformación, la μεταβολή de ese elemento superior o νοῦς en δαίμων. De ahí se deducen otras consecuencias de carácter ético, ya que el hombre puede fomentar la supremacía del elemento superior sobre los elementos inferiores durante su vida mediante el dominio de las pasiones, con lo cual conseguirá esa última transformación, expresada de modo especialmente claro en el De facie y el De defectu. Inversamente, si el hombre no logra que la parte inferior de su alma esté sometida a la superior, ésta se hundirá progresivamente en el cuerpo. Recordemos los símiles marinos de los corchos que sobrenadan en las redes, y la amarra y el ancla de los diálogos De sera numinis vindicta y De genio Socratis. Así pues el νοῦς puede permanecer casi exterior al cuerpo o puede ser absorbido por éste. En el primer caso se le comparará en el De genio con las estrellas brillantes, en el segundo con las que pierden progresivamente su resplandor hasta que se apagan. Las consecuencias para estas almas degradadas son una existencia de purificaciones y castigos en la vida post mortem e incluso hasta una imposibilidad de recuperación, como se lee en el De sera. Estos dos últimos diálogos mencionados son los que tratan preferentemente el tema de castigos ultraterrenos para las almas culpables y los que presentan más extensamente el

problema ético en su dimensión del pecado.

13. Últimas conclusiones

Tanto en los diálogos míticos como en el De defectu subyace una concepción del alma que, como hemos subrayado repetidamente, no logra desprenderse de todas las asociaciones materialistas. Esto se hace patente en nuestro último diálogo en la teoría del ἐνθουσιασμός. Este y otras fuerzas coadyuvantes, como la ἀναθυμίασις, abren camino a la consideración de otros tratados de Plutarco en los que se estudian las pasiones del alma, su origen y diagnóstico y su tratamiento concebido en una forma científica a la manera de la medicina.

CAPITULO VI

EL TRATADO DE VIRTUTE MORALI

1. Cronología

Es éste un tratado de Plutarco que no ha sido muy frecuentemente objeto de atención por parte de los estudiosos de nuestro autor. Por eso tampoco se encuentran muchas opiniones respecto a su cronología, pero las existentes son más bien contradictorias. De esta obra no hay datos objetivos para dar su fecha. Por eso C.P. Jones ni siquiera la menciona en su trabajo sobre cronología plutarquea, ya citado en anteriores capítulos. Entre los comentaristas más antiguos se ha tendido a considerarlo como obra de juventud. Así T. Sinko⁽¹⁾ quien, comparándola con De cohibenda ira y De tranquillitate animi veel De virtute morali como una obra menos ponderada en el tratamiento de las pasiones y, por tanto, más anti-gua dentro de la producción de nuestro autor. De esta misma opi-nión es M. Pinnoy quien afirma "il s'agit d' une oeuvre de jeunesse comme De aud. poet. y De adul. et am. ."⁽²⁾ Konrat Ziegler en su estudio de Plutarco en la R E no se pronuncia por una fecha para esta obra y cita a G. Hein para quien se habría escrito después de el De adulate et amico, De tranquillitate animi, De profectibus in virtute, De laude ipsius, De amicorum multitudine, De fraterno amore y De vitioso pudore⁽³⁾. Pero para que esta afirmación tuviera algún valor, deberíamos estar seguros de las fechas res-pectivas de composición de tales obras.

Por último D. Babut en el prólogo a su edición del De la vertu éthique, obra ya citada, aventura una teoría radicalmente distinta que, sucintamente, sería así. Plutarco en su tratado hace una crítica de la virtud concebida como juicio por los estoicos. En ella hay muchas alusiones a opiniones suyas sobre problemas estoi-cos, opiniones que no toman más amplitud por estar ya formuladas

en obras anteriores. En esta teoría se supone que tanto el De virtute morali como el De prof. in virtute, muy relacionado con el anterior, hacen referencia implícitamente a un tratado de la polémica anti-estoica y por tanto serían posteriores a él. Este tratado sería muy probablemente De stoicorum repugnanti-is y da una serie de razonamientos bastante convincentes. Se podría objetar que con ello se ha ganado poco por ser insegura también la datación del De Stoic. rep.. Esto mismo ha visto el autor que concluye: "Nous n'en sommes pas beaucoup plus avancés, il est vrai, pour fixer une date, même approximative, au second de ces traités" (el De virtute morali) "en l'absence d'indices précis pour dater le premier" (el De Stoic. rep.). Y termina afirmando que sería un progreso el poder afirmar que este opúsculo es contemporáneo del De prof. in virt. "qui n'a certainement pas été écrit avant 85, et probablement pas avant 95," aunque "dans l'état actuel des choses, il faut se contenter de tenir cette hypothèse pour vraisemblable..."

Como vemos, no podemos llegar a conclusiones definitivas sobre el problema. Pero no parece inverosímil esta teoría ya que el pequeño tratado sobre la virtud no parece, por su contenido, una obra inmadura sino más bien un tratado teórico, sin adornos, sobre un problema que se trata por su interés intrínseco, sin poder dejar de incurrir a pesar de ello, en la crítica estoica. Podríamos pensar incluso en un Plutarco alejado de los recursos poéticos y fantásticos, utilizados en los diálogos míticos, y que sigue las huellas de Platón en su ancianidad, despojando sus escritos de todo lo accesorio.

2. Interés de esta obra.

Y hemos comentado en el apartado anterior la falta de interés que generalmente ha rodeado esta pequeña obra de Plutarco.

A veces han sido más negativas todavía las posiciones frente a ella, pues algunos comentaristas la han juzgado indigna de la producción plutarquea por el aburrimiento que produce su lectura⁽⁴⁾. Menos severo es el juicio de W.C. Helmbold⁽⁵⁾, quien juzga esas palabras demasiado duras: "But Hartman's words are no doubt too harsh;" no obstante lo cual él le dedica otras, tampoco excesivamente amables: "On the whole, whether from the standpoint of popular or from that of serious philosophy, this is one of the least successful of Plutarch's works." (El subrayado es nuestro).

Tenemos que llegar algo más adelante para encontrar comentarios favorables, así el de M. Hadas⁽⁶⁾ que lo considera como el tratado plutarqueo más sistemático entre los dedicados a la ética y como la exposición más sucinta de las opiniones de Plutarco sobre el alma. Ziegler⁽⁷⁾ lo juzga como un escrito cuya finalidad es la refutación de la doctrina estoica de la relación entre $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ y $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ y la defensa de la doctrina platónica-aristotélica sobre el alma y la virtud. Su postura frente a la autenticidad del escrito es positiva y considera las opiniones de Hartman "ohne stichhaltige Gründe, mit kleinen nörgelnder Kritik".

Por último D. Babut⁽⁸⁾ se ha ocupado recientemente de la edición de este tratado, dedicándole una larga introducción. En ella hace hincapié en una particularidad de la obra que nadie ha señalado, a su parecer. El De virtute morali desarrolla en realidad dos temas, correspondiendo el título propiamente a la primera parte, mientras que a partir del capítulo 6 se abandona el primitivo plan para dedicarse a una demostración de la naturaleza doble del alma ¿Cuál es el lazo que une estas dos partes del tratado, aparentemente divergentes? Babut no cree en incongruencia entre los dos temas sino en una íntima relación, derivando la segunda parte de la primera y teniendo una justificación ambas en la orien-

tación de polémica anti-estoica del tratado , observada por todos sus comentaríes, aunque no todos hayan visto su carácter esencial.

Para nuestro objetivo el interés fundamental de esta obra radica en su tratamiento del tema del alma, que, como veremos, continúa fundamentalmente en la línea ya notada de una concepción bipartita, así como en el análisis de sus pasiones, tema que será objeto de otro capítulo.

3. Análisis del contenido.

Como ya vimos pueden diferenciarse dos partes en este opúsculo . La primera, que se ocupa más del tema que le da título llega hasta el capítulo 6, (440d-442d). A partir de ahí la segunda (444d-452a), comenzando por ocuparse del concepto de virtud como τὸ μέσον , ante lo cual presenta una serie de restricciones por lo equívoco que puede resultar el término, acaba por tratar la teoría de la pasión como juicio, propia de los estoicos, de su crítica, naturalmente , y de las demás pasiones del alma.

En esa primera parte resulta especialmente importante para nuestro tema el pasaje que abarca desde el 441c al 442c.

Ha hecho historia Plutarco en el capítulo 2 sobre las opiniones que otros sustentaron acerca de la virtud. Así cita a Menodemo de Eretria para quien la virtud era una aunque pudiera servirse de muchos nombres, después a Aristón de Quíos, que considerándola una hacia luego distinciones en su aspecto relativo (τῷ δὲ πρὸς τί πως διαφόρους καὶ πλείονας) por último se refiere a Zenón de Citio que sería de la misma opinión , llamando según los casos, a la prudencia , justicia , templanza a fortaleza

y a Crisipo que consideraba cada virtud por su propia cualidad (*κατὰ τὸ ποιὸν ἀρετὴν ἰδίᾳ ποιότητι συνίστασθαι νομίζων*), haciendo de ese modo "un enjambre de virtudes ni acostumbradas ni conocidas".

Así agrupa a continuación a los filósofos referidos en un *ἅπαντες οὗτοι* , concordantes en considerar a la virtud como "una disposición de la parte conductora del alma y facultad engendrada por la razón", o más bien, como "siendo ella misma una razón concordante, segura y firme". ⁽⁹⁾ Después se refiere a cómo esos no consideran distintas partes del alma la pasional e irracional (*τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον*) y la racional (*λογικόν*) sino que suponen una misma y única parte del alma (*ταὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος*) a la cual llamaron inteligencia y parte conductora (*διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν*) Esta puede volverse diferente y transformarse por las pasiones y cambios ocurridos en su hábito o disposición (*ἔξιν ἢ διαθεσιν*) y llegar a ser maldad o virtud. Es claro que ante tal teoría unitaria Plutarco va a oponer el dualismo platónico sustentado en otros diálogos. El lenguaje de este pasaje, dice R.M. Jones, recuerda al *De facie* 943a. ⁽¹⁰⁾ En éste el extranjero, como recordamos, expone a Sila su teoría del alma que no es una, como opina la mayoría, sino compuesta de dos elementos, de los cuales es el *νοῦς* mejor y más divino.

Del mismo modo en el *De virtute morali* Plutarco, sin valerse de intermediarios para exponer su pensamiento, afirma frente a la opinión de "todos esos" su creencia de que el hombre es "doble y compuesto". Efectivamente hay una gran semejanza entre ambos pasajes, no sólo de vocabulario sino también en la concepción general del tema. Así en el *De facie* se lee: *τὸν ἄνθρωπον οἱ πολλοὶ σύνθετον μὲν ὀρθῶς ἐκ δυεῖν δὲ μόνον σύνθετον οὐκ*

ὁρθῶς ἡγοῦνται y en el De virtute morali: "Εοικε δὲ λαθεῖν τούτους ἅπαντας, ἢ διτιτὸς ἡμῶν ὡς ἀληθῶς ἕκαστός ἐστι καὶ σύνθετος· τὴν γὰρ ἐτέραν διπλόην οὐ κατεῖδον, ἀλλὰ τὴν ψυχῆς καὶ σώματος ἐμφανεστέραν οὖσαν . Del mismo modo prosigue en el De facie oponiéndose a la creencia de que el νοῦς es una parte del alma, tan errónea como la de que el alma es parte del cuerpo. Pues el νοῦς es mejor y más divino que el alma, cuanto el alma es mejor y más divina que el cuerpo. En el De virtute morali sale al paso de los filósofos citados exponiendo como la misma alma en sí misma es compuesta, de doble naturaleza y formada por elementos disímiles (ὅτι δ' αὐτῆς ἔστι τῆς ψυχῆς ἐν ἑαυτῷ σύνθετόν τι καὶ διφυὲς καὶ ἀνόμοιον), cosa que "no pasó inadvertida ni a Pitágoras, a juzgar por su interés en la enseñanza de la música como medio de encantar y aliviar al alma".

Esta misma noción, nos recuerda, la aplicó Platón ἐμφανῶς μέντοι καὶ βεβαίως καὶ ἀναμφιδόξως al alma del mundo, que no es simple, no compuesta y uniforme (οὐχ ἅπλουν οὐδ' ἁσύνθετον οὐδὲ μονοειδέες) sino compuesta de lo idéntico y de lo otro⁽¹¹⁾, por lo cual de una parte está ordenada y se mueve con un solo orden y de otro está dividida en movimientos y ciclos contrarios y errantes, dando origen a la diferencia, la transformación y la desigualdad con sus destrucciones y nacimientos sobre la tierra. Igual deberá ser, por tanto, el alma del hombre, es su razonamiento, ya que es una imitación de la del todo (ἢ τ' ἀνθρώπου ψυχῇ μέρος τι ἢ μίμημα τῆς τοῦ παντὸς οὖσα). Por eso no es simple (οὐχ ἅπλη τὶς ἐστι) ni de naturaleza semejante (ὁμοιοπαθής), por el contrario encontramos en ella de una parte lo inteligente y razonable (τὸ νοερὸν καὶ λογιστικόν), de otra lo pasional e irracional (τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον).

En este primer paso el alma aparece dividida solamente en dos elementos, pero inmediatamente este segundo elemento pasional e irracional es dividido igualmente en otros dos, exponiéndose así la división tripartita platónica. Al dividirse el elemento irracional en otros dos, uno de ellos que siempre busca el estar con el cuerpo y servirle es llamado elemento concupiscible (*ἐπιθυμητικόν*) y el otro, que unas veces se suma a éste, otras a la razón, dándole fuerza, es llamado elemento volitivo (*θυμοειδές*). Y nos recuerda la diferencia entre ellos, pues los elementos inferiores se oponen frecuentemente a la razón con su desobediencia y oposición a la parte mejor.

Esta exposición, mejor que ninguna de las anteriormente consideradas, nos da la medida del pensamiento psicológico de Plutarco, fiel a la concepción platónica. Si en primer lugar se presenta la división bipartita como fundamental, luego aparece la subdivisión del elemento irracional lo que en mayor o menor medida suele ser frecuente en la teoría plutarquea del alma.

Pero Plutarco no se queda en Platón. Va a revisar después la teoría psicológica de Aristóteles.⁽¹²⁾ Este en una primera etapa hizo uso de los mismo principios que Platón. Después subordinó el elemento volitivo al concupiscible (*τὸ μὲν θυμοειδὲς τῷ ἐπιθυμητικῷ προσέειμεν*) por ser, a su juicio, la ira (*τὸν θυμόν*) una clase de deseo (*ἐπιθυμίαν*) y tendencia a la venganza (*ὄρεξιν ἀντιλυσήσεως*)⁽¹³⁾ No obstante, aunque Aristóteles hiciera el elemento pasional e irracional diferente del elemento racional, no lo considero totalmente irracional como a las otras dos partes del alma (*τὸ αἰσθητικὸν ἢ τὸ θρεπτικὸν καὶ φυτικὸν τῆς ψυχῆς μέρος*), ya que éstas, siendo sordas a la razón, han crecido, por así decir, de la carne y han nacido totalmente en el cuerpo. En cambio el elemento pasional está privado por sí de la razón, pero escucha y obedece al elemento racional e inteligente (*τοῦ λογικομένου καὶ φρονούντος*). En este resumen de la doc-

trina aristotélica vemos un empleo más teórico y escueto pero ya utilizado anteriormente. En el capítulo anterior oímos cómo en el De def. oraculorum Plutarco, por boca de Lamprias, hacía suya la división pentapartita del alma, usando del término τὸ φυ-
τικόν con exclusión de θρεπτικόν. En cambio en De E apud Delphos (390f) se hace uso de ese segundo término, τὸ θρεπτικόν en la división del alma.

Poco más encontramos ya en esta primera parte de nuestra obra. Las doctrinas psicológicas platónica y aristotélica son ofrecidas con el nombre de su autor para mejor refutación de los oponentes. A partir de aquí el problema del alma se mezcla con el de las pasiones, lo que será objeto de otro capítulo.

4. El De virtute morali y su relación con otros diálogos.

Hemos podido ver en el análisis de la doctrina psicológica cómo existen indudables conexiones con otros diálogos por el contenido y por el lenguaje. No podemos determinar, sin embargo, si nuestro pequeño tratado es deudor de los otros o si, inversamente, es cronológicamente anterior. Este problema ya ha sido tratado previamente y poco más podría decirse. No sería sin embargo, falta de razón, la tesis de D. Babut sobre la relación con diálogos de polémica anti-estoica, quizás propios de una época de gran madurez en Plutarco. De este modo también podríamos ver el De virtute morali más como una consecuencia que como un precedente en su exposición de la doctrina del alma. Plutarco hace esta exposición con gran simplicidad y sin recurrir a ningún mediador, dēmones como en los mitos de Tespesio o Timarco o el extranjero del mito de Sila. Esta doctrina es, en suma, un resumen y un esquema claro de lo relatado en los otros tratados con una forma mucho más complicada y barroca. Pero si por lenguaje y doctrina está

cerca del De facie , es quizás con el De defectu con quien presente mayor número de coincidencias . Hemos visto, en efecto, la conexión de vocabulario y teoría del alma entre De facie y De virtute morali pero en ambos sólo se trata de la doctrina platónica del alma. En cambio el De defectu nos ha presentado la doctrina del alma platónica y también expresamente la aristotélica por boca de Lamprias ⁽¹⁴⁾ , sin excluirse si en una sucesión natural, como consecuencia la segunda de la otra . Además el aristotelismo de este tratado está presente en muchos otros rasgos, al igual que también lo está en el De virtute morali , aunque éstos ya sean propios de distinto tema en cada uno de los tratados . Por último habría otro rasgo de semejanza en la posición ante el estoicismo . Cleómbroto arremete contra los estoicos en el De defectu a propósito de la doctrina de los demonios y también el De virtute puede considerarse como un manifiesto anti-estoico en su segunda parte al hacer la crítica del concepto estoico de pasión .

Por tanto si estos rasgos comunes pueden ser indicios de relación cronológica , ambos serían obras de la madurez de Plutarco que podrían haber sido escritos entre la década del 90 al 100 d.C.

5. Conclusión .

De todo lo considerado anteriormente hemos de ver en este tratado la continuidad doctrinal sobre el alma sustentada por Plutarco. Incluso su exposición es más que ninguna de las precedentes un resumen fiel de su pensamiento psicológico. Ya hicimos notar la coincidencia última de este tratado con los diálogos anteriores . Si existen diferencias no son en ningún caso de fondo sino de forma . Efectivamente la índole expositiva de este opúsculo y su brevedad hace que el tema sea tratado con mayor concreción y sin recursos estilísticos y literarios. En cambio la forma dialogada y los mitos

son causa, inversamente, de que los tratados vistos antes presenten una doctrina del alma que, siendo sustancialmente igual, ofrece una mayor dispersión de detalles y una menor concreción. Es pues De virtute morali la consecuencia del pensamiento coherente de Plutarco sobre el problema del alma.

CAPITULO VII

EL TRATADO DE ANIMAE PROCREATIONE IN TIMAEO

1. Cronología

Este tratado exegético de Plutarco es una de las obras de las que se puede asegurar una datación precisa. Indicio fundamental es la dedicatoria del autor a sus hijos Autobulo y Plutarco, únicos varones que llegaron a alcanzar la edad juvenil frente a la muerte temprana, incluida la pequeña Timóxena. Precisamente esta dedicatoria alude al interés mostrado por los jóvenes en el difícil tema de la obra platónica y por ello el objetivo de Plutarco es recopilar en este tratado exposiciones diversas realizadas por él en otras ocasiones. Por tanto la edad de los muchachos es ya de una cierta madurez y eso asegura para nuestro tratado una fecha avanzada.

Para K. Ziegler⁽¹⁾, quien se basa en tales datos, esta obra no es anterior a la década de los noventa y por consiguiente deberá situarse entre el 90 y el 100. Esto confirmaría la datación dada para el opúsculo analizado en el capítulo anterior, con el que presenta algunos tratamientos comunes.

Para C.P. Jones⁽²⁾ esta obra fue escrita después del 95, relacionando su datación con la del De E delphico, donde igualmente se comprueba la edad adulta de sus hijos.

Certeza sobre la verosimilitud de tal juicio nos la testimonia asimismo el casamiento de Plutarco en una edad temprana cuando vivían aún sus padres y los de su esposa.

Así pues ésta es una de las pocas producciones plutarqueas

en las que no se plantea el problema de la cronología en los terminos habituales de imprecisión.

2. El texto.

Si este tratado no presenta excesivas dificultades en la cronología, tiene en cambio, problemas textuales en parte resueltos desde finales del pasado siglo y a lo largo del presente sin que se haya llegado a una solución totalmente satisfactoria y definitiva. Todavía la edición de Firmin Didot (París 1846-55), cuyo texto de las Moralia estableció Dübner, no daba nota de las evidentes irregularidades de este tratado. En 1870 Berthold Müller ⁽³⁾ explicaba la incongruencia evidente del capítulo 10 con el 11 por un trastueque de los cuadernillos en los manuscritos. Así enlazando los capítulos 1-10 con 21-30 y colocando a continuación los capítulos 11-20 y 30-33 podía entenderse la sucesión de los temas con sólo dificultades originadas por algunas lagunas, especialmente entre el final del 10 y el comienzo del 21. Esta laguna es resuelta por Müller con una restitución del texto en el comienzo del capítulo 21. Bernardakis tuvo ya en cuenta en su edición de 1888-96 la rectificación de Müller sin aportar nada nuevo. Ya en nuestro siglo el extenso trabajo de J. Helmer ⁽⁴⁾ sobre el tratado plutarqueo recoge sin críticas la solución de B. Müller.

Dos años más tarde P. Thévenaz ⁽⁵⁾ se ocupa también del tema retrocediendo al trabajo de Müller y haciendo su crítica. Para él la reconstitución que éste hace al comienzo del capítulo 21 no es convincente y expone una serie de argumentos en contra. Su solución sería considerar la similitud de este pasaje (final del capítulo 10 -laguna- comienzo del capítulo 21), que discute la génesis del mundo, con el capítulo 56 del De Iside et Osiride (373 f-374a). En ambos Plutarco cita el párrafo 546b-c de la República donde Sócrates se refiere al número "nupcial", representado en el triángulo cuyos lados llevan la razón 3/4/5.

Así el De an. pr. in Tim. 1017c : *περὶ τοῦ ἀριθμοῦ, ὃν γάμον ἔνιοι καλοῦσιν...* y De Iside 373f: *τὸ γαμήλιον διάγραμμα...*

Esa similitud sirve de apoyo a Thévenaz para reconstituir la laguna del De animae procreatione con el De Iside, precisamente con la referencia al triángulo que sigue... *τὸ γαμήλιον διάγραμμα συντάττων· ἔχει δ' ἐκεῖνο τὸ τριγόνων τριῶν τὴν πρὸς ὀρθίαν καὶ τεττάρων τὴν βάσιν καὶ πέντε τὴν ὑποτείνουσιν ἴσον ταῖς περιεχούσαις δυναμένην.*

Sus tres lados se identificarían así: con el padre o forma el lado de razón tres; con la madre o materia el cuatro y cinco con el hijo o producto. De ahí de la génesis del mundo se pasaría a la del alma del mundo y así se enlazarían final y comienzo de ambos capítulos.

Para Thévenaz su explicación es definitiva y está abonada además por otras similitudes entre ambos diálogos.

De cualquier modo queda pendiente la laguna, cuyas restituciones no dejan de ser subjetivas, aunque parcialmente convincentes cada una de ellas.

La edición que hemos utilizado de esta obra es la de H. Drexler publicada por la Teubner en 1959. No hace ninguna nueva reconstitución sino que recoge solamente todas las aportaciones citadas desde la de Maurarmatos⁽⁶⁾ y M'üller hasta la última de Thévenaz sin aportar juicio sobre ellas.

Después de redactado este capítulo ha aparecido la edición de Harold Cherniss en la Loeb Classical Library y a ella nos referimos en las correspondientes notas, así como en la Bibliografía (Fuentes).

3. El porqué de la inclusión del estudio de este tratado

En cierta medida el tema de esta obra se escapa de nuestros estrictos objetivos, ya que éstos son la consideración del alma individual implantada en el hombre. No obstante, hemos considerado necesario su estudio por dos razones. La primera, porque, aun que con menor extensión, el De an. pr. se ocupa también del alma humana en algunos pasajes, especialmente 1025 d-e y 1026 d-e. La segunda, porque Plutarco, siguiendo fielmente a Platón, considera el alma humana como una porción del alma del mundo que ha descendido a órganos corruptibles, los cuerpos. Este tratado completa así los considerados anteriormente, donde no se alude prácticamente al origen del alma y por otra parte ilustra la concepción plutarquea del alma humana como un microcosmos, donde se reflejará en reducida escala el problema del alma del cosmos que nuestra obra tiene por objeto primordial.

Por último hemos de advertir que no nos referimos a todos los aspectos del Timeo planteados por Plutarco en su exégesis. Sobre este tema es curioso hacer notar cómo nuestra obra es el único tratado de exégesis platónica conservado de los escritos por Plutarco e igualmente que, siendo tan grande su interés por Platón, dedicara tan escaso número de trabajos a la interpretación del filósofo. Entre ellas debemos incluir también las Platonicae quaestiones, que no están destinadas a un diálogo completo como el De animae procreatione. Dedicado como éste a una obra total aparece en el catálogo de Lamprias con el número 70 un tratado sobre el Téages que no se ha conservado.

4. Análisis de su contenido.

4.1. Enfoque exegetico de Plutarco

Como ya se ha dicho, Plutarco escribe esta obra con la

intención de recopilar sus explicaciones en torno al Timeo, que debieron tener lugar en muchas ocasiones y que, así mismo, se gún nos dice, se encontraban escritas no sistemáticamente en di versas obras suyas: 'Ἐπεὶ τὰ πολλάκις εἰρημένα καὶ γεγραμμένα σποράδην ἐν ἑτέροις ἕτερα ... οἴεσθε (sc. sus hijos Autóbulo y Plutarco) δεῖν εἰς ἓν συναχθῆναι καὶ τυχεῖν ἰδίᾳς ἀναγραφῆς...⁽⁷⁾.

Igualmente nos advierte en el preámbulo sobre la dificultad de escribir este tratado, al que califica, con razón, de obra no sencilla porque además su juicio va a manifestarse opuesto al de la mayor parte de los anteriores exégetas del Timeo.

Comienza la exégesis citando, ὥς ἐν Τιμαίῳ γέγραπται, el texto platónico que abarca el párrafo 35a-b y se refiere a la composición del alma del mundo por el demiurgo. A saber: 'τῆς ἀμεροῦς καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ἔχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἁμφοῦν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως αὖ περὶ καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου· καὶ κατὰ ταῦτα συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τ' ἀμεροῦς αὐτὴν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ, καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὔσαν εἰς ταῦτ' ἀναρμότιων βίᾳ· μιγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας εἰς ἃς προσῆκε διένειμεν, ἐκάστην δὲ τούτων ἐκ δὲ ταύτου καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην ἤρχετο δὲ διαίρειν ὧδε.'

La cita de Plutarco sigue fielmente el Timeo en cuanto al contenido pero difiere en el empleo de algunos términos equivalentes, tales como ἄμεροῦς por ἄμεριστοῦ o de τοῦ ἑτέρου en lugar de θατέρου . Otros casos son lecturas claramente distintas así el κατὰ ταῦτα frente al κατὰ ταῦτά de los mss. platónicos. Coincide con los mss. platónicos en la inclusión del segundo αὐτὸ περὶ que dificulta la interpretación de la lectura y que, por otra parte, fue omitido por Cicerón en la traducción de este pasaje, lo cual podría indicar su conocimiento de mss. anteriores sin este error.

Lo mismo podemos decir de las otras abundantes citas que se hallan a lo largo del tratado tanto del Timeo, fundamentalmente, como del Político, Sofista y República, por citar sólo los ejemplos más frecuentes.

La preocupación de Plutarco se ha centrado aquí en la interpretación de Platón y de la teoría platónica del alma del mundo. El alma individual aparece solamente como complemento del tema central y no es por tanto objeto de su atención preferente. Estamos, pues, lejos de los diálogos ya analizados con la preocupación por el destino del alma. Aquí, al contrario, se ocupa Plutarco de su origen y en este sentido es valioso el tratado para nuestro tema porque, gracias a él, podemos estudiar el aspecto aparentemente menos desarrollado por nuestro autor.

4.2. La crítica de las interpretaciones anteriores.

Parte, pues, Plutarco de un pasaje difícil de explicar y que ya había sido interpretado diversamente. Por eso comienza con la exposición y crítica de las teorías que sobre el alma habían hecho platónicos y académicos como Jenócrates y Crantor de Solos.

De Jenócrates dice que hizo de la esencia del alma un número que se mueve a sí mismo: *τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον*. (De an. pr. 1012d). Crantor de Solos consideraba el alma como mezcla de la naturaleza inteligible y de la opinable en cuanto a las cosas sensibles: *τὴν ψυχὴν ἔκ τε τῆς νοητῆς καὶ τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ δοξαστῆς φύσεως*. Tanto éstos como sus seguidores pensaban que el alma era eterna y que Platón sólo θεωρίας ἔνεκα la creía nacida en el tiempo:

Ὅμαλῶς δὲ πάντες οὗτοι χρόνῳ μὲν οἶονται τὴν ψυχὴν
 μὴ γεγονέναι μηδ' εἶναι γενητὴν, πλείονας δὲ δυνάμεις
 ἔχειν, εἰς ἃς ἀναλύονται θεωρίας ἕνεκα τὴν οὐσίαν αὐτῆς
 λόγῳ τὸν Πλάτωνα γιγνομένην ὑποτίθεσθαι καὶ συγκεραυνυμένην.
 (Todos piensan igualmente que el alma no se engendró en el tiem-
 po ni es engendrable, pero tiene muchas facultades, en las que Pla-
 tón descomponiendo su esencia con razón la supone, por motivos ex-
 positivos, generada y mezclada.^{1013a}).

Aunque aquí podría atribuirse esta expresión *θεωρίας ἕνεκα* a los filósofos citados o al mismo Plutarco, parece ser debida a Teofrasto quien, al parecer, pensaba que Platón podría haber hablado de la creación del alma en el tiempo sólo por razones metodológicas. Nos la volveremos a encontrar más adelante en el 1017b ⁽⁸⁾.

Ante estos juicios manifiesta la opinión contraria de Eudoro:
 Ὁ μὲν Εὐδωρος οὐδετέρους ἀμοιρεῖν οἶεται τοῦ εἰκότως
 y la suya propia:
 ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι τῆς Πλάτωνος ἀμφοτέροι διαμαρτάνειν δόξης
 (1013b). Su
 crítica comienza por acusarlos de hacer valer sus propias conclusio-
 nes sin comprobar su concordancia con lo dicho por Platón.

4.3. La crítica de Crantor.

Primero se dirige contra la opinión de Crantor y dice que la mezcla de esencia inteligible y sensible no es específica del alma y no hace ver cuál es su origen. También el mundo tiene esa composición, resultando así que la esencia corpórea proporcionó la materia y la inteligible la forma: ὁ κόσμος οὗτος ... συνέστηκεν ἔκ τε σωματικῆς οὐσίας καὶ νοητῆς, ὧν ἡ μὲν ὕλην καὶ ὑποκείμενον ἡ δὲ μορφήν καὶ εἶδος... (Este mundo... está constituido de la esencia corporal e inteligente de las cuales una proporcionó materia y fundamento, la otra forma y aspecto ...^{1013c}).

expresiones de corte claramente aristotélico ya que Platón no usó en esos significados específicos ὕλην ni tampoco ὑποκείμενον. Todo lo que se ha formado así es tangible y visible, pero el alma escapa a toda percepción: καὶ τῆς μὲν ὕλης τὸ μετοχῇ καὶ εἰκασίᾳ τοῦ νοητοῦ μορφωθὲν εὐθύς ἄπτόν καὶ ὁρατόν ἐστίν, ἡ ψυχὴ δὲ πᾶσαν αἴσθησιν ἐκπέφυγεν.

(y de la materia lo conformado por participación y semejanza de lo inteligible es además tangible y visible, pero el alma escapa a toda sensación" (1013c).

4.4. La crítica de Jenócrates.

Prosigue con el juicio sobre Jenócrates, Platón dice, nunca llamó al alma número, sino movimiento que se mueve a sí mismo siempre y "fuente y principio de movimiento" (9). Por otra parte adornó su esencia con el número, la razón y la armonía pero no es lo mismo que el alma se haya constituido según un número y el que su esencia sea un número. Porque, añade, está constituida según armonía, pero no es armonía como demostró en el Fedón (10).

También se equivocan al delimitar ταῦτό , 'lo mismo' y θάτερον , 'lo otro' en la generación del alma, considerando que uno es principio de reposo y otro de movimiento, porque Platón en el Sofista definió cinco principios: el ser (τὸ ὄν), lo idéntico (ταῦτό) lo otro (θάτερον), el reposo (στάσις) y el movimiento (κίνησις). Por tanto aquéllos no podrían identificarse (11). Vemos como en este corto espacio encontramos citas de tres obras platónicas en apoyo de la interpretación del Timeo. Plutarco no considera diacrónicamente la obra de su maestro y la utiliza como si fuera un sistema coherente de pensamiento sincrónico.

La razón fundamental de estas interpretaciones, erróneas según el juicio de Plutarco, radica en el temor que sienten todos éstos de reconocer la génesis del mundo y del alma, que no sólo no han sido constituídos desde la eternidad sino que asimismo no tienen siquiera un tiempo infinito. Y en este juicio comprende además de Jenócrates y Crantor a la mayor parte de los seguidores de Platón: καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν χρωμένων Πλάτωνι (1013c). Así trastocan o incluso suprimen el razonamiento de Platón contra los ateos (se está refiriendo con ello a las Leyes) y al hacer que el mundo no tenga origen contradicen a Platón, cuando afirma que el alma es más antigua que el cuerpo, que es origen de cambio y movimiento, que es guía y actúa en primer lugar.⁽¹²⁾

4.5. La anterioridad del alma.

Por tanto su tarea va a ser ahora demostrar de qué modo se ha originado el alma y cómo es anterior (προτέρα) y más antigua (πρεσβύτερα) que el cuerpo. Empieza así su labor de exégesis en el capítulo quinto (1014a).

No obstante él se siente inseguro en tal tarea, al darse cuenta de que sus razonamientos podrán parecer desacostumbrados y paradójicos: τὸ ἀληθὲς τοῦ λόγου καὶ παράδοξον. Esto nos da idea de hasta qué punto él tenía conciencia de que su interpretación era diferente o mejor aún, contraria a la de los exégetas anteriores, ya fueran platónicos o pertenecieran como Posidonio a quien después critica, a otras escuelas.

Respecto a su labor interpretativa es curioso observar cómo ha sido considerada posteriormente por los estudiosos. La originalidad y divergencia de ella frente a las otras ha sido juzgada negativamente, o mejor, se le ha negado la paternidad a nuestro

autor, justamente por lo que puede tener de original. Así R. M. Jones observa que, no estando acostumbrados a encontrar una opinión en Plutarco si no es más o menos basada en otros, deberemos concluir la dependencia de su exégesis.⁽¹³⁾

4.6. El origen del cosmos.

El mundo, dice Plutarco, es obra de la divinidad y no, como quería Heráclito al afirmar que no lo hizo ningún dios ni hombre, carente de origen.⁽¹⁴⁾ Por el contrario como afirma Platón: "El uno es el mejor de los nacidos, el otro la mejor de las causas."⁽¹⁵⁾ Naturalmente esto no implica una creación "a nihilo", impensable para un griego incluso en el tiempo de Plutarco. La sustancia y materia del mundo existían previamente y sólo esperaban, por decirlo así, su ordenación. Esta ordenación es el nacimiento: "la esencia y la materia, de la que se ha engendrado, no es engendrada sino sujeta siempre al demiurgo para su propia disposición y ordenación y para imitación de él". (τὴν δὲ οὐσίαν καὶ ὕλην, ἐξ ἧς γέγονεν, οὐ γενομένην ἀλλ' ὑποκειμένην αἰὲ τῷ δημιουργῷ εἰς διάθεσιν καὶ τάξιν αὐτὴν καὶ πρὸς αὐτὸν ἐξομοίωσιν... 1014b).

Vemos por tanto nuevamente el vocabulario aristotélico fundido en el pensamiento platónico, pues esa materia está sujeta al demiurgo pero también está para su imitación.⁽¹⁶⁾ La generación no procede de lo no existente sino de lo que no se encuentra en una "buena" ni suficiente situación: οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἢ γένεσις ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ καλῶς μηδ' ἱκανῶς ἔχοντος... ἀκοσμία γὰρ ἦν τὰ πρὸς τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως. (1014 b)

Esa carencia de orden no es al mismo tiempo carencia de cuerpo, de movimiento, de alma, sino posesión de lo corporal de una manera amorfa e inconsistente, y de lo propio del movi-

miento (τὸ κινητικόν o sea el alma) de una manera desordenada e irracional. Con éste y los razonamientos que siguen está preparando su interpretación de una materia primaria y de un alma del mundo sin orden y así dice : ὁ γὰρ θεὸς οὔτε σῶμα τὸ ἄσώματον οὔτε ψυχὴν τὸ ἄψυχον ἐποίησεν...

("Pues dios no hizo cuerpo a lo incorpóreo, ni alma a lo inanimado" 1014b-c) y a continuación: ὁ θεὸς οὔτε τοῦ σώματος τὸ ἄπτὸν καὶ ἀντίτυπον οὔτε τῆς ψυχῆς τὸ φανταστικὸν καὶ κινητικὸν tampoco hizo él ni lo tangible ni la solidez del cuerpo ni la imaginación, ni la movilidad del alma ". 1014c). Pero luego prosigue ἀμφοτέρας δὲ τὰς ἀρχὰς παραλαβὼν... ἔταξε καὶ διεκόσμησε καὶ συνήρμοσε, τὸ κάλλιστον ἀπεργασάμενος καὶ τελειότατον ἐξ αὐτῶν ζῶον. ("tomando los dos principios el corpóreo y el anímico, los ordenó, adornó y armonizó haciendo de ellos el más bello y perfecto viviente." 1014e).

Acude seguidamente a Platón para hacer irrefutable su planteamiento, y no sólo al Timeo sino a otros diálogos, al Filebo y las Leyes, en la idea de que ya hemos notado de que el pensamiento platónico es un sistema unitario y coherente. La substancia corporal utilizada por la divinidad no es otra que la llamada por Platón πανδεχοῦς φύσεως ἔδρας τε καὶ τιθήνης "de la naturaleza que todo contiene, sede y nodriza" 1014c). La del alma es la que llama Platón en el Filebo ἀπειρίαν, en el Timeo μεριστήν (σφύσιν) y en las Leyes ἀνάγκην⁽¹⁷⁾. Asimismo en las Leyes nos recuerda, la ha llamado ψυχὴν ἄτακτον καὶ κακοποιόν y esto le va a ser a Plutarco de suma utilidad para su interpretación del alma 'mala' y origen por tanto del alma. Este alma, no obstante, al recibir el entendimiento y la razón se convierte en alma del mundo: αὕτη γὰρ ἦν ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, νοῦ δὲ καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας ἔμφρονος μετέσχεν, ἵνα κόσμου ψυχὴ γένηται.

("pues esa era el alma en sí, pero participó del entendimiento, de la razón y de la armonía consciente para convertirse en alma del mundo" 1014e).

4.7. La materia: El origen del mal .

La discusión que sigue se ocupa más de la materia y de la posible derivación del mal a partir de ella, teoría considerada por Plutarco como totalmente ajena a Platón. Critica también a los estoicos que hacen, en cambio, del mal un episodio ocurrido fortuitamente, cuando ni siquiera conceden a los epicúreos la inclinación del átomo porque así se introduciría un movimiento sin causa.

Platón, nos dice, no sintió ese temor, como los filósofos posteriores, y admite un tercer principio intermedio entre la materia y la divinidad: ἀλλὰ ταῦτ' οὐκ ἔπαθε τοῖς ὕστερον, οὐδὲ παριδὼν ὥς ἐκεῖνοι τὴν μεταξὺ τῆς ὕλης καὶ τοῦ θεοῦ τρίτην ἀρχὴν καὶ δύναμιν...

(Pero Platón no pensó lo mismo que los filóso-

sofos posteriores, y no desdénando como aquellos un tercer principio y fuerza intermediaria de la materia y la divinidad..."

1015b). Apoya su juicio ahora en el Político: παρὰ μὲν γὰρ τοῦ ξυνθέντος πάντα τὰ καλὰ κέκτῃται (sc. el mundo) παρὰ δὲ τῆς ἔμπροσθεν ἕξως ὅσα χαλεκὰ καὶ ἄδικοι ἐν οὐρανῷ γίνονται, ταῦτ' ἐξ ἐκείνης αὐτός τε ἔχει καὶ τοῖς ζώοις ἐναπεργάζεται. (273b)

Nos alude ahora a Eudemo quien, con muchos otros, por ignorancia ironiza sobre Platón, pues éste, habiendo llamado primero a la materia madre y nodriza, la habría hecho después causa y principio del mal. Para refutar a este Eudemo del que no conocemos su identidad claramente ⁽¹⁸⁾ hace una distinción: Platón llama madre y nodriza a la ὕλη pero causa del mal a la

τὴν κίνητικὴν τῆς ὕλης καὶ περὶ τὰ σώματα γιγνομένην μεριστήν.

. ("la esencia móvil de la materia y que se hace divisible en los cuerpos." 1015e). Esta οὐσίαν μεριστήν, que aparece en el pasaje del Timeo con el que inicia su exégesis Plutarco, es calificada así mismo aquí de ἄτακτον καὶ ἄλογον οὐκ ἄφυχον δὲ κίνησιν - (movimiento desordenado, irracional y sin alma... 1015e) e identificada con el alma mala del mundo: ἦν ἐν Νόμοις ὥσπερ εἴρηται ψυχὴν ἐναντίαν καὶ καὶ ἀντίπαλον τῷ ἀγαθουργῷ προσεῖπε- (la que en las Leyes, como se ha dicho, llamó alma contraria y adversaria al agaturgo, 1015e) término éste de "agaturgo" que, debiendo ser aquí un equivalente de "demiurgo", se nos aparece como un espartanismo de nuestro autor.⁽¹⁹⁾ Y nos da como argumento además que el alma es principio de movimiento, el entendimiento de orden y concordancia en el movimiento: ψυχὴ γὰρ αἰτία κινήσεως καὶ ἀρχή, νοῦς δὲ τάξεως καὶ συμφωνίας περὶ κίνησιν. (1014d-e). La función del demiurgo fue, por tanto, procurar el orden y la estabilidad y la semejanza en lo que no lo posee usando de la armonía. No hay contradicción por

tanto en lo que Platón ha dicho y tampoco podría acusársele de tal cosa en la aparente discordancia de que el alma no tiene origen y si lo tiene. Lo primero es doctrina del Fedro (245c-246a), y es cosa tan sabida que todo el mundo conoce el

τῷ ἀγενήτῳ τὸ ἀνώλεθρον τῷ δ' αὐτοκινήτῳ... τὸ ἀγένητον αὐτῆς y lo segundo del Timeo (30a) donde Platón dice: τὴν δὲ ψυχὴν οὐχ ὥς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν.

Hay otra serie de razonamientos para pensar que el alma está considerada como un nacido en el Timeo y éstos son recordados por Plutarco a partir del propio Platón. En definitiva termina citando el pasaje 36e del Timeo: τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δ' ἀόρατος μὲν λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχῆ, τῶν νοητῶν ἀεὶ τ' ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων.

4.8. El alma y el cuerpo del mundo.

Cuál va a ser la conciliación entre estos dos juicios aparentemente irreconciliables nos lo va a exponer en el capítulo 9. Es alma no engendrada (el alma del Fedro) que mueve todo confusa y desordenadamente (*πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως*), antes del nacimiento del mundo. Es alma engendrada (el alma del Timeo), la que la divinidad conformó a partir del alma anterior (la no engendrada) y de la esencia una y mejor; así al proporcionar lo inteligible a lo sensible (*τῷ αἰσθητικῷ τὸ νοερόν*) y lo ordenado a lo móvil (*τῷ κινητικῷ τὸ τεταγμένον*) transformó el alma originaria en guía del universo.

Lo mismo ocurre con el cuerpo del mundo que es presentado asimismo *πῇ μὲν ἀγένητον πῇ δὲ γενητόν* (1016d).

La guía del razonamiento es similar. La mayor dificultad se hallaba en la incompatibilidad que presentaban para unirse los cuatro elementos: fuego, agua, tierra y aire. La divinidad puso agua y aire entre el fuego y la tierra y sujetando dichos elementos estableció el cielo. Por eso el ser divino (ὁ θεός) fue padre y demiurgo no del cuerpo ni de la materia, sino de la simetría, de la belleza y de la similitud.

Esto mismo es aplicable al alma. Ella de por sí, ni ha tenido generación ni es alma del mundo, sino una *δύναμις* que siempre se mueve a sí misma con translación e impulso imaginativo, opinable, irracional y desordenado (*τινα φανταστικῆς καὶ δοξαστικῆς ἀλόγου δὲ καὶ ἀτάκτου φορᾶς καὶ ὀρμῆς δύναμιν αὐτοκίνητον καὶ ἀεικίνητον*).

(1017a). El dios, empero, ordenándola con los números y proporciones convenientes la estableció como guía nacida del mundo nacido (*ἡγεμόνα κόσμου γεγονότος γενητὴν οὖσαν*).
(1017b).

Esquema I El alma en De animae procreatione

A) El alma en sí (ψυχή καθ'ἑαυτήν 1014e)

Es: No engendrada (ψυχὴ ἀγέννητος ἐν φασίδῳ 1016a)

Desordenada y maléfica (ψυχὴ ἄτακτος καὶ κακοποιὸς ἐν τοῖς νόμοις 1014e)

Fuente de movimiento (αἰτία κινήσεως 1015e)

Se mueve a sí misma eternamente (αὐτεκίνητον καὶ ἀεικίνητον 1017 a-b)

Posee: lo imaginativo (τὸ φανταστικόν) 1014c / 1017a

lo opinable (τὸ δοξαστικόν) 1014c

lo irracional (τὸ ἄλογον) "

lo desordenado (τὸ ἄτακτον) "

Se caracterice por lo sensible (τὸ αἰσθητικόν 1016c)

por lo móvil (τὸ κινητικόν ; 1014c/1016c/1024e)

Conoce lo inteligible (τὸ νοητόν) por medio del juicio (τὸ κριτικόν 1024b)

Es anterior al cosmos (ἀγέννητον ... ψυχὴν τὴν πρὸ τοῦ κόσμου γενέσεως 1016c)

3) El alma del mundo (κόσμου ψυχή 1014c/1017a)

Es nacida (ἐν δὲ τιμαῖω γενομένην 1016a)

Es engendrada y nacida (γενομένην δὲ καὶ γενετὴν 1016c)

Es formada por la divinidad a partir de:

El alma en sí, no engendrada (ἔκ τε ταύτης sc. el alma en sí 1016c)

La esencia estable y mejor (καὶ τῆς μονίμου τε καὶ ἀρστέως οὐσίας 1016c)

Con números y proporciones convenientes (τοῖς προσήκουσιν ἀριθμοῖς καὶ λόγοις 1017b)

Recibió de la divinidad:

La inteligencia (τὸ νοητόν)

El orden (τὸ τεταγμένον)

Al comenzar el capítulo 10 vuelve a insistir Plutarco en que Platón no supuso el nacimiento del mundo y del alma simplemente *θεωρίας ἔνεκα*. Para él es factible admitir estas dos afirmaciones contrarias del alma engendada y no engendada. Por eso acude tras el *Timeo* a otros diálogos, el *Critias*, el *Político* y por último la *República* ⁽²⁰⁾, para sentar el origen divino del mundo.

Es aquí, al finalizar este capítulo, donde se debió producir el cambio de los cuadernillos. Por eso hay que enlazar con el capítulo 21 pero queda, como ya dijimos, una laguna entre ambos.

Sobre la reconstitución de Thévenaz ya hablamos en el apartado segundo. Según ésta se pasaría sin brusquedad de la génesis del mundo a la del alma del mundo. Para B. Müller la transición conllevaría introducir aquí nuevamente la argumentación de Crantor.

El capítulo 21 comienza por tanto con esta dificultad.

4.9. Los elementos constitutivos del alma del mundo.

De cualquier modo parece que la referencia se está haciendo al alma del mundo y que, a semejanza de los cuatro elementos constitutivos de éste, el alma estaría compuesta por la esencia indivisible como forma y aspecto según lo idéntico (*κατὰ ταύτᾱ ἔχον ὡς μορφήν καὶ εἶδος*), la divisible según lo corporal como receptáculo y materia (*ὡς ὑποδοχήν καὶ ὕλην*) y en tercer lugar por la mezcla de ambos (*τὸ δὲ μῖγμα κοινὸν ἐξ ἀμφοῖν* 1022e). En suma la composición que ofrece el *Timeo* en el párrafo citado al comienzo de la exégesis (35a). Explica ahora Plutarco la condición de cada una de ellas. La esencia

indivisible, que es según lo mismo y del mismo modo, huye lo divisible y no por su pequeñez -asi la distingue del átomo y previene una posible confusión de conceptos- sino porque lo simple, sin pasión, puro y único es indiviso e indivisible. Así al tocar lo compuesto hace cesar lo múltiple. La esencia divisible según lo corporal podría recibir el nombre de materia (ὕλην) pero sólo en cuanto ésta es una naturaleza subyacente a aquélla y comprehensiva de aquélla (ὡς καὶ ὑποκειμένην ἐκείνη καὶ μεταληπτικὴν ἐκείνης φύσιν).

Ahora bien, no deberá identificarse en ningún caso ni considerar que pueda mezclarse con la corporal: οἱ δὲ σωματικὴν ἀξιοῦντες ὕλην συμμίγνυσθαι τῇ ἀμερίστῳ διαμαρτάνουσι ("Quienes pretenden que la materia corpórea se mezcla con la indivisible se equivocan". 1022f-1023a) . Hay dos razones para ello según Plutarco. La primera es que Platón nunca llamó a la esencia divisible con ninguno de esos nombres, es decir, no la llamó ὕλη , lo que sabemos bien, pues ese término es de cuño aristotélico, ni tampoco μεριστήν , sino que, nos dice Plutarco, la llamó δεξαμένην, πανδεχῆ, τιθήνην.

En segundo lugar, si ambas sustancias fueran idénticas en la composición del mundo y del alma del mundo ¿qué diferenciaría el nacimiento del alma del del cuerpo? Platón mismo suponía lo corporal envuelto desde fuera por el alma: αὐτός γε μὴν ὁ Πλάτων, ὥσπερ ἀπωθούμενος τῆς ψυχῆς τὴν ἐκ σώματος γένεσιν, ἐντὸς αὐτῆς φησιν ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεθῆναι τὸ σωματικόν, εἴτ' ἔξωθεν ὑπ' ἐκείνης περικαλυφθῆναι ...

(Platón mismo, como rechazando la generación del alma a partir del cuerpo, afirma que lo corporal fue puesto dentro de ella por la divinidad, después desde fuera fue envuelto por aquélla...." 1023 a-b)⁽²¹⁾, interesándose así primero por el alma y suponiendo luego la materia de la que no se ocupó: ὅτε τὴν ψυχὴν ἐγέννα ... ὡς χωρὶς ὕλης γενομένην. ("Cuando engendraba el alma, como engendrada aparte de la

materia" 1023b)

4.10. Doctrina de Posidonio y su refutación .

De ahí pasa Plutarco a la refutación de Posidonio porque se le pueden oponer razonamientos semejantes a los ya empleados. Los seguidores de Posidonio no consideraron el alma muy diferente de la materia y al mezclar la sustancia divisible (τὴν τῶν περάτων οὐσαν περὶ τὰ σώματα) con la inteligible (τῷ νοητῷ) la definieron como idea de lo absolutamente extenso, constituida según un número y rodeada de armonía: ἀπεφάναντο τὴν ψυχὴν ἰδέαν εἶναι τοῦ πάντη διαστατοῦ κατ'ἀριθμὸν συνεσιῶσαν ἁρμονίαν περιέχοντα (1023b). Respecto a tal definición Plutarco ha hecho su crítica siguiendo cada aspecto de ella pero antes de pasar a ese problema debemos llamar la atención sobre otro punto. Generalmente se interpreta que tal definición es debida a Posidonio por un paralelismo de τούτοις con τοῖς περὶ Ποσειδώνιον interpretando ambos como "argumentos" o "interpretaciones". Sin embargo igualmente τούτοις podría referirse a Jenócrates y Crantor y entonces de la definición no sería absolutamente responsable Posidonio. Si seguimos todo el párrafo (cap.22, 1023b) podremos comprobar que frente a la posible ambigüedad del τούτοις / τοῖς περὶ Ποσειδώνιον una serie de verbos u otras palabras en plural abonan la suposición de que no se trata simplemente de Posidonio sino de sus seguidores igualmente. Así: οὐ γὰρ μακρὰν τῆς ὕλης ἀπέστησαν , inmediatamente después ἀλλὰ δεξάμενοι ...ἀπεφάναντο y ya en el párrafo siguiente (1023c) ἔλαθε γὰρ καὶ τούτους . Igualmente tal problema incide en la controvertida cuestión de si Posidonio realmente llegó a escribir una exégesis del Timeo. Siguiendo un orden inverso al planteado, sobre la existencia de tal comentario posidoniano se muestra contrario

Reinhardt ⁽²²⁾, mientras Mras lo da como probable ⁽²³⁾, Merlan ⁽²⁴⁾ lo considera con serias dudas y piensa si, aun existiendo tal comentario, Plutarco lo citaba directamente o a través de Eudoro. Por último Helmer ⁽²⁵⁾ no cuestiona su existencia sino que da como cierta su utilización por parte de Plutarco pero no inclinándose plenamente por un empleo directo sino más bien a través de otros, apareciendo ahí nuevamente Eudoro.

La primera pregunta, si Plutarco se refiere más bien a los seguidores de Posidonio que a éste mismo, ha sido tomada en cuenta por otros estudiosos de la obra posidoniana de forma positiva. ⁽²⁶⁾ No obstante no se puede dar ninguna adhesión a una u otra postura interpretativa cuando permanece en pie la duda de la propia existencia del comentario de Posidonio.

Prosiguiendo con la definición del alma de Posidonio, decíamos que Plutarco analizaba elementos para hacer su crítica. Admitiendo que los conceptos matemáticos están situados entre los primeros inteligibles y los sensibles, y que el alma tiene de los inteligibles lo eterno, de los sensibles lo pasional, se extraña de que no hubieran observado que la divinidad empleó τὰ περὶ τὰ σώματα πέρατα cuando ya había sido concluida el alma, empleándolos además para la conformación de la materia.

Objeción más grave es para Plutarco hacer del alma una idea, pues el alma se mueve y la idea es inmóvil, la idea no se mezcla con lo sensible y el alma se une al cuerpo. La divinidad, además, imita la idea pero es autora del alma. En esta interpretación de Plutarco vemos nuevamente su tendencia a la interpretación literal, es posible que esta ἰδέα de Posidonio no estuviera dicha en el sentido de la Idea platónica sino como imagen o figura ⁽²⁷⁾. Y termina, respecto a que la esencia del alma sea un número, refiriéndose a sus argumentos anteriores.

(1013cd): El alma no es número sino que está ordenada según el número. En cierto modo Posidonio ha seguido a Espeusipo en tanto que éste concebía el alma como una entidad matemática, aunque de carácter geométrico. En cuanto a Jenócrates que, concibiéndola del mismo modo, la hacía de carácter aritmético, Plutarco va a emprender su crítica uniéndole a Posidonio al comienzo del capítulo 23 (1023d). Comienza éste diciendo: *Πρὸς δ' ἄμφοτέρους τοσούτους κοινόν ἐστι τὸ μήτε τοῖς πέρασι μήτε τοῖς ἀριθμοῖς μηδὲν ἔχον ἐνυπάρχειν ἐκείνης τῆς δυνάμεως, ἢ τὸ αἰσ-*

θητὸν ἢ ψυχὴ πέφυκε κρῖναι ("Contra esos dos es un argumento común el que ni en los límites ni en los números existe rastro alguno de aquella capacidad con la que el alma juzga por naturaleza lo sensible"). Es claro que en el *ἄμφοτέρους* debe estar aludido Jenócrates, pues de él habló en su crítica anterior considerando número al alma. ¿Cuál es el error en que ambos incurrieron? El alma, nos dice Plutarco, puede juzgar lo inteligible porque la participación del principio intelectual hace surgir en ella el entendimiento y lo inteligible: *νοῦν μὲν γὰρ αὐτῇ καὶ νοητικὸν ἢ τῆς νοητικῆς μετέξι ἀρχῆς ἐμπεποίηκε*.

.("La participación del principio inteligible ha hecho surgir en ella el entendimiento y lo inteligente" 1023d). Pero ¿cómo va a conocer lo sensible: *δόξας καὶ πλῆρεις καὶ τὸ φανταστικὸν καὶ τὸ παθητικὸν ὑπὸ τῶν περὶ τὸ σῶμα ποιότητων...*

.("Las opiniones, creencias, la imaginación, la pasión bajo las cualidades corporales." 1023d). No desde luego mediante unidades, líneas y superficies⁽²⁸⁾. Y no es sólo el alma de los mortales la que conoce lo sensible (*αἱ τῶν θνητῶν ψυχὰι γνωστικὴν τοῦ αἰσθητοῦ δύναμιν ἔχουσιν...* 1023e) sino también el alma del mundo según el testimonio del *Timeo*⁽²⁹⁾.

4.11. Capacidad de conocimiento del alma del mundo.

El alma del mundo conoce la esencia divisible (οὐσίαν σκεδαστήν , "dispersa" y equivalente aquí a la divisible) y también la indivisible (ἀμέριστον). En el Timeo (37a) se dice que el alma, moviéndose por todo su ser (διὰ πάσης ἑαυτῆς) proclama a qué esencia es idéntica (ὅτι τ' αὖ τι ταύτῳ ἦ) y de cuál es diferente (καὶ ὅτου ἂν ἕτερον), y por relación a qué, cómo y de qué manera ocurre a cada cosa que entra en la generación el ser y el padecer (πρὸς ὃ τι τε μάλιστα καὶ ὅπη καὶ ὅπως συμβαίνει κατὰ τὰ γινόμενα πρὸς ἕκαστον <ἕκαστα> εἶναι καὶ πάσχειν).

La cita aquí no reproduce exactamente el pasaje del Timeo, ya que tras ὅπως sigue en él un ὅποτε que Plutarco ha olvidado y después además del πρὸς ἕκαστον reproducido también πρὸς τὰ κατὰ ταύτῃ ἔχοντα ἀεί . Plutarco cree así que Platón, en este párrafo, ha hecho la descripción de las diez categorías, pero que aún lo corrobora más con el siguiente: ἐν τούτοις ἅμα καὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν ποιούμενος ὑπογραφήν ἔτι μᾶλλον τοῖς ἐφεξῆς διασαφεῖ.

("Habiendo hecho en esos términos el esquema de las diez categorías aún más las aclara con los siguientes" 1023c) . Esta afirmación de Plutarco nos recuerda nuevamente hasta qué punto está también imbuido de aristotelismo, trasponiendo sus doctrinas en las platónicas, pues ni Platón llegó a establecer las categorías ni el propio Aristóteles llegó a establecerlas conjuntamente en un solo apartado, hasta los Topica⁽³⁰⁾. Tras esa nueva alusión y cita del pasaje siguiente del Timeo (37b-c) se preocupa en investigar de dónde el alma obtuvo la capacidad de conocer lo sensible y lo inteligible y llega a la conclusión de que no puede saberse con certeza porque Platón no constituye el alma simplemente (οὐχ ἀπλῶς ψυχὴν), sino el alma del mundo

(κόσμου ψυχῇ), de dos sustratos (ἐξ ὑποκειμένων): La sustancia mejor e indivisible y la peor, llamada divisible respecto a los cuerpos, y que es la opinable, imaginativa y acorde con lo sensible, pero igualmente a la otra, no nacida sino eterna. En efecto la naturaleza poseía lo inteligente y lo opinante, dice, pero el primero (τὸ νοερόν) era inmóvil, sin pasión y fundamentado en la sustancia siempre permanente y el otro (τὸ δοξαστικόν) divisible y errante por estar ligado a la materia. Esta consideración del νοερόν como ἀπαθείς tampoco parece platónico sino más bien aristotélico a juicio de Helmer.⁽³¹⁾

La dificultad para que el alma pueda conocer lo sensible parte de ahí, de que la capacidad intelectual es inmóvil y está ligada a lo permanente y no a lo mudable. Además, añade después, lo sensible no había participado del orden. Pero el alma originaria, que aún no poseía el entendimiento (νοῦς), conocía lo inteligible (νοητόν) por medio de la capacidad de juicio o discernimiento (τὸ κριτικόν , 1024b). Ese (τὸ κριτικόν) se convierte en un concepto fundamental que vuelve a aparecer en el 1024e como una facultad del alma. Después acude nuevamente al Timeo (52d) para probar la posibilidad de conocimiento para lo inteligible de esta alma primaria; allí Platón nos habla de ὄν, χώρα y γένεσις previamente a la existencia del mundo:

ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι τρία τριχῇ καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι.

. Según Plutarco χώρα es la materia (ὕλη) como sede o receptáculo (ἔδραν ἢ ὑποδοχὴν), ὄν es lo inteligible (τὸ νοητόν) y γένεσις , como aún no había nacido el mundo, sería la esencia (οὐσία) en transformación y movimiento situada entre el que conforma y lo conformado (τοῦ τυποῦντος καὶ τοῦ τυπούμενου μεταξὺ τεταγμένην), expresión que concuerda con el De facie 945a: ἡ τε ψυχὴ τυπούμενη μὲν ὑπὸ νοῦ τυποῦσα δὲ τὸ σῶμα ... κτλ.

Pero el parecido no es sólo formal, porque este τοῦ τυποῦντος deberá ser el νοῦς, mientras τοῦ τυπούμενου

deberá ser asimismo el cuerpo. La única diferencia estriba en que el pasaje del De facie se refiere al alma humana y el que ahora consideramos al alma originaria. Esto prueba una vez más la relación macrocosmos / microcosmos en la concepción humanística plutarquea.

Esta ούσία en transformación, entre lo conformante y, lo conformado transmitía aquí (ἐνταῦθα) las imágenes (εἰκόνας) desde allí (ἐκεῖθεν) (1024c). Por esto fue llamada divisible y porque era necesario que distribuyera lo percibido con lo sensible y lo imaginado con lo imaginable y que lo presentara conjuntamente. La dificultad para el conocimiento proviene de la oposición entre la αἰσθητικὴ κίνησις y el νοῦς , contrarios entre sí. La αἰσθητικὴ κίνησις, que es propia del alma, actúa hacia el objeto sensible desde fuera: ἡ γὰρ αἰσθητικὴ κίνησις, ἰδίᾳ ψυχῆς οὖσα, κινεῖται πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐκτός . (1024c) El νοῦς , en cambio, es estable por sí mismo e inmóvil : ὁ δὲ νοῦς αὐτὸς μὲν ἐφ' ἑαυτοῦ μόνιμος ἦν καὶ ἀκίνητος . (1024d) Su moción es diferente pues, estando en el alma y dominándola, se mueve hacia sí mismo y cumple la traslación circular hacia lo permanente que alcanza el ser: ἐγγενόμενος δὲ τῇ ψυχῇ καὶ κρατήσας εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει καὶ συμπεραίνει τὴν ἐγκύκλιον φορὰν περὶ τὸ μένον ἀεὶ μάλιστα φαύουσιν τοῦ ὄντος, donde hemos de pensar la esfera de las ideas, como veremos ~~por~~ después. Por esto es evidente la dificultad hallada en realizarse entre ambos una comunicación: διὸ καὶ δυσανάκρατος ἡ κοινωνία γέγονεν αὐτῶν . Es la dificultad para unirse de lo divisible con lo indivisible , lo absolutamente inmóvil con lo totalmente móvil y que hace violencia al reunir lo idéntico con lo otro; τῷ ἀμερίστῳ τὸ μεριστὸν καὶ τὸ μηδαμῇ κινητῷ τὸ πάντη φορητὸν μιγνύουσα καὶ καταβιοζομένη θάτερον εἰς ταῦτὸν συνελεῖν. (1024 d-e)

4.12. Lo idéntico y lo otro.

Al introducir las categorías de lo idéntico y de lo otro Plutarco no las confunde con el reposo y el movimiento porque cada uno procede de un principio distinto:⁽³²⁾ Lo idéntico procede del Uno, lo otro de la Diada. Aquí hay una crítica a Jenócrates que repite un pasaje ya tratado el 1013d, donde acude al Sofista para fundamentar lo idéntico y lo otro como categorías distintas de las de reposo y movimiento, pero al mismo tiempo hay una utilización de los principios jenocráticos, es decir del Uno y la Diada.

Lo idéntico y lo otro se mezclan en el alma por medio de números, razones y medias armónicas. Pero lo idéntico y lo otro se relacionan mediante participación porque el primero es en el segundo orden, mientras que el segundo es en el primero diferencia: *ποιεῖ θάτερον μὲν ἐγγενόμενος τῷ ταύτῳ διαφορὰν, τὸ δὲ ταύτῳ ἐν τῷ ἑτέρῳ τάξι* (1024e). Y esto se hace evidente en las primeras facultades del alma ya aludidas en el 1024b que son de juicio y movimiento: *ὥς δὴλόν ἐστιν ἐν ταῖς πρώταις τῆς ψυχῆς δυνάμεσιν· εἰσὶ δ' αὖται τὸ κριτικὸν καὶ τὸ κινητικόν*. (1024e). El juicio tiene dos principios: el entendimiento desde lo idéntico a lo total y la sensación desde lo otro a lo particular. Así fundamenta a continuación Plutarco el origen del conocimiento en νοῦς y αἴσθησις (debemos notar que, en el proceso de conocimiento del primero, su objeto - τὰ καθόλου - está expresado también con terminología aristotélica). De este modo se mezcla la razón a partir de ambos y surge la νόησις y la δόξα, dos tipos diferentes de conocimiento. Con la imaginación y el recuerdo como instrumentos intermedios se produce lo idéntico en lo otro y lo otro en lo idéntico. La inteligencia se dirige a lo que permanece

(περὶ τὸ μένον, en lo que hemos de entender la esfera de las ideas como vimos en un párrafo anterior.⁽³³⁾ La opinión se relaciona mediante lo sensible con lo móvil. Lo idéntico sitúa en el recuerdo la imaginación entretendida de opinión y sensación. Lo otro se mueve en la diferencia del pasado y lo presente, añadiendo así a diversidad e identidad (1025a).

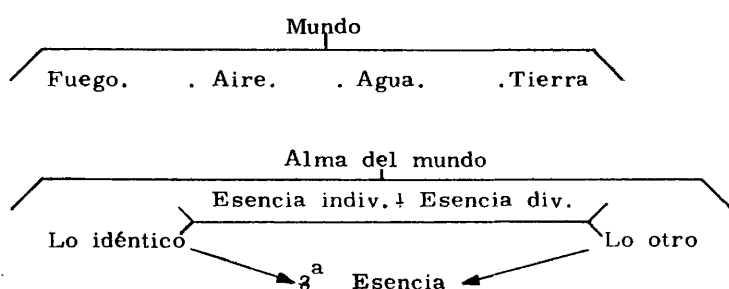
Cómo pueden estar mezclados lo divisible y lo indivisible con lo idéntico y lo otro, es algo que quiere aclararnos mediante la creación del mundo ya explicada (1016d-f), aunque nos diga que ésta tomó analogía de la del alma. Así este capítulo 25 va a tratar ya del alma del mundo.

4.13. Composición del alma del mundo.

El alma del mundo fue ~~constituida~~ de lo idéntico y lo otro, lo indivisible y lo divisible como el mundo lo fue de aire, fuego, agua y tierra. E igual que en el mundo el aire estaba ante el fuego y el agua ante la tierra, lo idéntico y lo otro no se unieron directamente sino con el intermedio de la esencia indivisible ante lo idéntico y de la divisible ante lo otro: ἀπαῦθα δὲ πάλιν τὸ ταύτῳ καὶ τὸ θάτερον, ἐναντίας δυνάμεις καὶ ἀκρότητας ἀντιπάλους, συνήγαγεν οὐ δι' αὐτῶν, ἀλλ' οὐσίας ἑτέρας μεταξύ, τὴν μὲν ἀμέριστον πρὸ τοῦ ταύτου πρὸ δὲ τοῦ θατέρου τὴν μεριστήν, ἔστιν ἣ προσήκουσαν ἑκατέραν ἑκατέρα τάξας, εἴτα μιχθείσας ἐκείναις ἐπεγκεραννύμενος, οὕτω τὸ πᾶν συνύφηνε τῆς ψυχῆς εἶδος, ὥς ἦν ἀνυστόν, ἐκ διαφόρων ὁμοιον ἕκ τε πολλῶν ἐν ἀπειρασμένους. ("Pero aquí

de nuevo congregó lo idéntico y lo otro, fuerzas contrarias y extremos opuestos, no por medio de ellas mismas sino con el intermedio de otra esencia, la indivisible ante lo idéntico, la divisible ante lo otro, en parte ordenando cada una con la res-

pectiva y luego fusionando con aquellas las ya mezcladas; y así dio contextura en su totalidad a la forma del alma, como era posible, realizando algo homogéneo a partir de cosas diferentes y una unidad a partir de lo múltiple^{1025 a-b}). Gráficamente veríamos que, según la interpretación de Plutarco, la constitución del mundo y de su alma sería así



Parece que Plutarco en su descripción de la mezcla considera primero independientemente las esencias indivisible y divisible (οὐσίαις ἑτέρας μεταξύ, τὴν μὲν ἀμέριστον... τὴν μεριστήν), pero después se refiere a la tercera esencia formada de ambas (εἷτα मिχθείσας ... ἐπεγκεραννύμενος), como constituyendo ya una mezcla antes de la fusión con lo idéntico y lo otro. De ese modo nos encontramos con un proceso tal que se pasa de cuatro elementos a tres para resultar un solo compuesto: el alma. Pero hay una cierta vacilación entre el paralelo de los cuatro elementos del mundo y del alma del mundo y el que esta última sólo posea tres elementos, aun procediendo de cuatro en primera instancia. Su composición en tres elementos, empero, presentaría un paralelismo mayor con su composición tripartita del alma humana.

Pero si retrocedemos un poco, al párrafo 1024c-d veremos como hay una identificación primera entre la γένεσις del Timeo (52d) con la esencia divisible: γένεσιν δὲ τοῦ κόσμου μήπω γεγονότος οὐδεμίαν ἄλλην ἢ τὴν ἐν μεταβολαῖς καὶ

κινήσεσιν ούσίαν... y después con la misma alma primaria:
 ἡ γὰρ αἰσθητικὴ κίνησις , ἰδίᾳ ψυχῆς οὔσα... En
 una segunda encontramos por oposición el νοῦς identificado con la
 esencia indivisible, porque siendo la ψυχὴ principio de movi-
 miento el νοῦς es estable e inmovil: ὁ δὲ νοῦς αὐτὸς μὲν
 ἐφ' ἑαυτοῦ μόνιμος ἦν καὶ ἀκίνητος . Pero el νοῦς se
 compenetra con el alma y la rige enderezando su movimiento:
 ὁ δὲ νοῦς... ἐγγενόμενος δὲ τῇ ψυχῇ καὶ κρατήσας εἰς
 ἑαυτὸν ἐπιστρέφει καὶ συμπεραίνει τὴν ἐγκύκλιον φορὰν...
 Y la frase que sigue nos corrobora que Plutarco ve en la esen-
 cia indivisible el νοῦς y en la divisible la ψυχὴ originaria:
 διὸ καὶ δυσανάκρatos ἡ κοινωνία γέγονεν αὐτῶν τῷ ἀμερίσ-
 τῳ τὸ μεριστὸν καὶ τῷ μηδαμῇ κινητῷ τὸ πάντῃ φορητὸν
 μινύουσα καὶ καταβιαζομένη θάτερον εἰς ταύτῳ συνελθεῖν.

Esta última frase καταβια-
 ζομένη θάτερον εἰς ταύτῳ συνελθεῖν nos
 inclinaría a pensar que también Plutarco identifica la esencia
 indivisible con lo idéntico y la divisible con lo otro, pero la frase
 siguiente: ἦν δὲ τὸ θάτερον οὐ κίνησις ὥσπερ οὐδὲ ταύτῳ
 στάσις ἀλλ' ἀρχὴ διαφορᾶς καὶ ἀνομοιότητος.

("No era lo otro movimiento, como tam-
 poco lo mismo reposo, sino principio de diferencia y diversidad")
 nos impide pensar así, ya que Plutarco ha caracterizado previa-
 mente el νοῦς (esencia indivisible) como ἀκίνητος y la ψυχὴ
 (esencia divisible) como principio de movimiento siguiendo
 el Fedro. En cambio rechaza la identificación de ταύτῳ con
 reposo y de θάτερον con movimiento, como ya vimos también
 antes (4,4) , basándose en su interpretación de las cinco cate-
 gorías del Sofista. Por tanto en la exégesis plutarquea el alma
 del mundo se compone de cuatro elementos con diferenciación
 de lo idéntico y lo otro respecto a las esencias indivisible y
 divisible⁽³⁴⁾.

Esta construcción del alma que Plutarco ha interpretado sobre el Timeo es, para R.M. Jones, más simbólica que metafísica. Jones ve la esencia indivisible como unidad transcendental de las ideas y la divisible como las formas pluralizadas de las ideas en el mundo de los fenómenos. Lo idéntico y lo otro se justifican porque en el Sofista se presentan como categorías que participan tanto del mundo de las ideas como del de los fenómenos ⁽³⁵⁾.

Mayor dificultad presenta la alusión de Plutarco a "algunos" que interpretan indebidamente a Platón: οὐκ εἴ δέ τινες εἰρήσθαι λέγουσι δύσμικτον ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος τὴν θατέρου φύσιν, οὐκ ἄδεκτον οὔσαν ἀλλὰ καὶ φίλην μεταβολῆς· μᾶλλον δὲ τὴν τοῦ ταύτου, μόνιμον καὶ δυσμετάβλητον οὔσαν, οὐ ῥαδίως προσέσθαι μῖξιν ἀλλ' ἀπωθεῖσθαι καὶ φεύγειν, ὅπως ἅπλη διαμείνη καὶ εἰλικρινῆς καὶ ἀναλλοίωτος.

"Algunos afirman incorrectamente que la naturaleza de lo otro fue calificada por Platón de difícil de mezclar, cuando no sólo no rechaza el cambio, sino que es amiga de él, y más bien es la naturaleza de lo idéntico, que es estable y refractaria al cambio la que no acepta fácilmente la mezcla, sino que la rechaza y rehuye para permanecer simple, pura e inalterable." (1025b-c). Los que dicen eso, prosigue, no saben que lo idéntico es idea de lo que siempre es del mismo modo (τὸ μὲν ταύτῳ ἰδέα τῶν ὡσαύτως ἔχόντων ἐστὶ) y lo otro de lo que es de modo diferente (τὸ θάτερον τῶν διαφόρων). Dos problemas se nos plantean. En primer lugar ¿quiénes son esos τινες? Plutarco no los ha mencionado con sus nombres, como hizo con Jenócrates, Crantor o Posidonio. Podría interpretarse tal cautela como cierta delicadeza hacia contemporáneos a quienes no quiere citar, quizá entonces

académicos, pues para otras escuelas no reserva ese trato.⁽³⁶⁾

En segundo lugar cuando llama a lo idéntico y lo otro ideas ?Quiere decir idea en el sentido de la idea platónica o simplemente figura o imagen? Parece más bien lo primero, pues en el Sofista lo idéntico y lo otro son ideas y ya antes Plutarco se ha referido a este diálogo.⁽³⁷⁾

Por último la derivación de lo idéntico a partir del uno y de lo otro a partir de la diada: τὸ μὲν ταῦτ' ἂν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς τὸ δὲ θάτερον ἀπὸ τῆς δυάδος (1024d) presenta no menor dificultad. El Uno y la Diada están comprendidos en el sistema jenocrático desde una tradición oral platónica pero no en el sistema plutarqueo.⁽³⁸⁾ Una explicación posible radicaría en el intento de encontrar un origen al mal. La esencia divisible, como ya vimos en 1022f, no podía confundirse, en la exégesis de Plutarco, con la materia corporal y por tanto no puede ser ella el origen del mal. Sin embargo el mal puede estar en el principio de pluralidad de la Diada. En ese sentido, dice R.M. Jones, podría afirmarse que Plutarco identificó Diada y esencia divisible⁽³⁹⁾. Un paralelo de este uso de la Diada podría hallarse en el 1025d cuando, refiriéndose ya a las almas humanas, se habla de τὸ τῆς δυαδικῆς καὶ ἁορίστου μερίδος εἶδος, como vamos a ver seguidamente. Esta parte doble e indeterminada podría interpretarse como el alma preexistente antes de su ordenación.⁽⁴⁰⁾

4.14. El alma humana.

Sólo ahora en el capítulo 26 y siguientes se ocupa Plutarco del alma humana. Las facultades del alma del mundo entraron en lo mortal y pasible como órganos incorruptibles de los cuerpos y, por eso, en las almas humanas aparece más la imagen de la

parte doble e indeterminada y permanece debajo, más oscurecida, la parte simple y única.⁽⁴¹⁾ En el hombre no puede suponerse un alma absolutamente pura. La pasión humana no carece totalmente de razón y, en cambio, la inteligencia no puede actuar sin algún efecto de los deseos.

De ahí que algunos filósofos hagan de las pasiones objetos de razón (λόγους) como si fuera juicio (κρίσις) toda clase de deseo, tristeza o cólera. Hay aquí una clara alusión a los filósofos estoicos, siempre blanco de la crítica de Plutarco. Pero en este caso no pasa la frase de ser una mera alusión o cita de doctrina sin que se emprenda a continuación la refutación de la misma. Contrasta esta postura con la del De virtute morali donde encontramos una clara oposición a tales confusiones. Una explicación puede encontrarse en la propia economía del tema, porque no quisiera extenderse Plutarco en una discusión algo marginal. Pero este pasaje, como el anteriormente citado, nos da medida de las relaciones entre ambos diálogos.⁽⁴²⁾

Otros filósofos son aludidos seguidamente, aquellos que muestran virtudes afectadas por las pasiones, así, por ejemplo la fortaleza (ἀνδρεία) por el temor (τὸ φοβούμενον), la templanza (σωφροσύνη) por el placer (τὸ ἡδόμενον), la justicia (δικαιοσύνη) por la temeridad (τὸ κερδάλεον).

Helmer afirma no saber quiénes utilizaron en relación ἀρεταί con πάθη.⁽⁴³⁾ Podríamos aventurar que fueran filósofos peripatéticos y una primera razón estaría en lo que sigue inmediatamente: καὶ μὴν θεωρητικῆς γε τῆς ψυχῆς οὐσῆς ἅμα καὶ

πρακτικῆς ... exposición sobre dos aspectos del alma que podrían ser tomados independientemente de lo anterior, pero también como un refrendo por el καὶ μὴν . Sabido es que esa división del alma en θεωρητικὴ y πρακτικὴ toma su origen en Aristóteles.⁽⁴⁴⁾ De otra parte se nos antoja muy semejante el paralelo de virtudes y vicios propios de la doctrina cristiana que seguramente hallaron su versión escolástica a través del aristotelismo, así la oposición de "soberbia, humildad" y demás parejas ético-formales.

4.15. Partes del alma humana y del alma del mundo.

Pero dejando aparte este problema, la división del alma como ha sido expuesta lleva a otra serie de consecuencias. El alma "teorética" tiene como función el θεωρεῖν, la práctica el πράττειν . El objeto de la primera es τὰ καθόλου (y nuevamente nos encontramos con la terminología aristotética), mientras que el de la segunda es τὰ καθ' ἑκάστα . También es propio de la primera νοεῖν , de la segunda αἰσθάνεσθαι . Esta división es pues bipartita, como hemos visto anteriormente en otros muchos pasajes, aunque luego pueda aparecer una segunda división para esa alma inferior: Pero Plutarco introduce ahora un nuevo concepto, el κοινὸς λόγος . ¿Cuál será su función? El que se encuentre tanto en lo otro respecto a lo idéntico, como en lo idéntico respecto a lo otro parece que le llevará a realizar una función unificadora en el alma. Así nos dice Plutarco que intenta definir con límites y divisiones lo uno y lo mucho, lo indivisible y lo divisible. Por tanto se mueve tanto en el mundo de las ideas como en el de los sentidos y de ahí el que sea llamado común por Plutarco.⁽⁴⁵⁾ No obstante, no llega a estar en una forma pura en ninguno de ellos, porque lo idéntico y lo otro están mezclados en el ser.⁽⁴⁶⁾ También

por eso la divinidad constituyó la esencia indivisible y divisible como receptáculo para lo idéntico y lo otro, para que hubiera ordenación en la diferencia: Esto era nacer.

Parece que así Plutarco ha pasado insensiblemente del tema del alma individual al del alma del mundo, lo que no es extraño, pues esta última es el modelo de la primera. La razón de que las esencias indivisible y divisible sean el vínculo de relación de lo idéntico y lo otro es también explicado ahora. Lo idéntico no poseía diferenciación de tal modo que no podía ser movimiento ni nacimiento (οὐδὲ κίνησιν οὐδὲ γένεσιν 1025f). Lo otro, por el contrario, no poseía orden y por tanto no podía ser reposo ni nacimiento (οὐδὲ σύστασιν οὐδὲ γένεσιν 1025f). Este segundo γένεσιν es a todas luces superfluo y obra de alguna repetición inconsciente por paralelismo. De este modo, nos explica Plutarco, si lo idéntico es diferente de lo otro, y lo otro es idéntico consigo no existe una participación (μέθεξις) fructífera de ambos. Por eso es necesario una esencia tercera como materia receptora y dispuesta por ambos. Hemos de hacer notar que ὕλη no está usado en sentido específico sino general y así está matizada por un οἶον: ἀλλὰ δεῖται τρίτης τινὸς οἶον ὕλης ὑποδεχομένης καὶ διατιθεμένης ὑπ' ἀμφοτέρων (1025f), pudiendo

sobreentenderse con τρίτης tanto οὐσία como ὕλη. Esa tercera esencia es efectivamente la que el demiurgo compuso en primer lugar de la divisible e indivisible, "limitando lo indeterminado de lo móvil respecto a los cuerpos con lo estable respecto a lo inteligible": ἦν πρώτην συνέστησε τῷ περὶ τὰ νοητὰ μονίμῳ τοῦ περὶ τὰ σώματα κινήτικοῦ τὸ ἄπειρον ὁρίσας (1026a). En consecuencia

la constitución de la tercera esencia fue tanto como la delimitación del alma primaria, ya dotada de movimiento, por obra del entendimiento estable. El haber introducido el ἄπειρον es, sin embargo, una alusión al problema del número en su rela-

ción con el alma y parece un olvido después de su refutación de las doctrinas de Jenócrates y Posidonio. . No obstante veremos como él utiliza tanto τὸ ἄπειρον como τὸ πέρας dentro de su interpretación, considerada como única correcta por él.

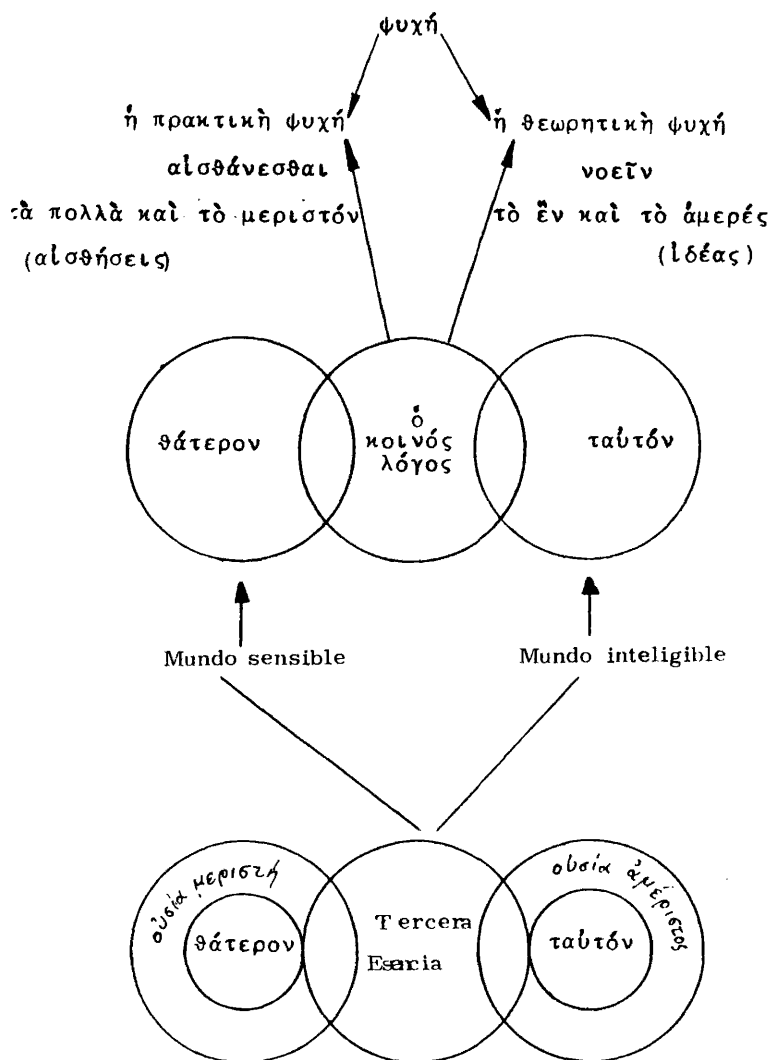
Así a continuación expone tras un símil cómo lo pasible del alma, indeterminado e inestable fue delimitado, al recibir un límite y figura lo indivisible y múltiple, propio del movimiento:

οὕτω τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς ἄοριστος ἦν καὶ ἀστάθμητον,
εἰθ' ὥρυσθη πέρατος ἐγγενομένου καὶ εἰδους τῷ μεριστῷ
καὶ παντοδαπῷ τῆς κινήσεως

(1026a). Así el alma tomando consigo lo idéntico y lo otro, al haber acabado los números la concordancia desde la referencia con sus semejanzas y desemejanzas, es vida consciente del mundo, armonía y razón que guía la necesidad con la persuasión:

συλλαβοῦσα δὲ τὸ ταῦτ' ὅν καὶ τὸ θάτερον, ὁμοιότῃσι καὶ
ἀνομοιότῃσιν ἀριθμῶν ἐκ διαφορᾶς ὁμολογᾶν ἀπεργασαμένων
ζωὴ τε τοῦ παντός ἐστιν ἔμφρων καὶ ἁρμονία καὶ λόγος ἄγων
πειθοῦ μεμιγμένην ἀναγκην... (1026 a-b)

Partes del alma y sus funciones según 1025 e-f



4.16. Alusión a esta doctrina en otros filósofos.

Esta alma del mundo recibe otros nombres en otros sistemas de pensamiento; así, según Plutarco, la gente le da el nombre de destino: ἦν εἰμαρμένην σὶ πολλοὶ καλοῦσιν

(1026b) donde vemos más bien una referencia velada con cierto desprecio a los estoicos. También se hallarían precedentes en filósofos más antiguos como Empédocles quien la llamó Φιλίαν ὁμοῦ καὶ Νεῖκος (Amistad y Odio); Heráclito en cambio "παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου" (armonia contraria del mundo, como de la lira y el arco); Parménides φῶς καὶ σκότος (luz y tiniebla); Anaxágoras νοῦν καὶ ἀπειρίαν (entendimiento e infinitud). Incluso se va a volver al mundo no griego y así cita a Zoroastro: Ζωροάστρης δὲ θεὸν καὶ δαίμονα, τὸν μὲν Ὀρομάσδην καλῶν τὸν δ' Ἀρειμάνιον. (Zoroastro, dios y demon, llamando a uno Oromasdes, a otro Arimanio).

Luego aparece en Eurípides con el famoso verso de las Troyanas 866: Ζεὺς εἴτ' ἀνάγκης φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν pero le critica la disyuntiva ya que es a la vez necesidad y entendimiento la facultad que se extiende a través de todo : ἡ διήκουσα διὰ πάντων δύναμις.

Por último alude al mito egipcio de la desmembración de Horus.⁽⁴⁷⁾ donde el reparto del espíritu y la carne del dios le sirve para enlazar nuevamente con el tema abandonado del alma individual.

4.17. Propiedades del alma humana y del alma del mundo.

Efectivamente la frase: "Nada del alma es puro y sin mezcla ni queda aparte de lo demás" (1026c) parece continuar con la doctrina de las almas encarnadas en órganos corruptibles, o lo que es lo mismo, en seres humanos. La divinidad ocultó las diferencias al hacer la mezcla poniéndolas debajo. Aparece, empero, en lo irracional del alma lo perturbado, en lo racional lo ordenado, en los sentidos la necesidad y en el entendimiento el dominio de sí. Encontramos pues, la doble división de parte racional (ὁ νοῦς en otros tratados) y parte irracional (ἡ ἄλλη ψυχὴ u otras denominaciones ya comprobadas). Estos dos elementos son repetidos con otra terminología; facultad delimitadora para el elemento racional; facultad divisora para la irracional. La primera (ἡ ὁριστικὴ δύναμις) prefiere por su propia naturaleza, lo total e indivisible, la segunda (ἡ διαιρετικὴ δύναμις) lo particular con lo divisible. La facultad delimitadora podría identificarse con el νοῦς pues su misión será la misma del alma teórica, poner límites, como vimos poco antes. En cambio la otra, puede identificarse con el residuo del alma desordenada.

Por eso la diferencia entre bueno y malo, placentero y doloroso y todos estos movimientos contradictorios nos dan medida de la mezcla en el alma de parte divina y parte mortal:

τὸ μικτὸν ἔκ τε τῆς θείας καὶ ἀπαθοῦς ἔκ τε τῆς θνητῆς
καὶ περὶ τὰ σώματα παθητῆς μερίδος (1026d).

Platón ya había dicho, nos recuerda, que una parte es un deseo ingénito de placeres, otra opinión introducida que aspira a lo mejor. En suma, el alma tiene por sí misma lo pasional pero participa del entendimiento que nace del principio mejor. (48)

De esa doble comunidad no está siquiera apartado el cielo que se inclina y endereza por imitación del modelo del dios. Así el

alma no es en su totalidad obra del dios sino que por él fue ordenada conservando, no obstante, el principio ingénito del mal. La divinidad limita la infinitud con lo uno, para que participe de un término, mezclando orden y transformación con la facultad de lo idéntico y lo otro e, igualmente, diferencia y semejanza y realizando con todos esos (los cuatro elementos constitutivos del alma al parecer) una comunidad y amistad mediante números y armonía.

Vemos por tanto que, tras acabar con Platón y su juicio sobre el alma humana, vuelve a ocuparse del alma del mundo. Su última palabra es la alusión a los números y armonía que servirá para enlazar los siguientes capítulos 29 y 30 con los que a partir del 12 se ocupan fundamentalmente del problema de los números.

Con esto termina nuestro análisis del tratado ya que los capítulos siguientes escapan al objetivo propuesto.

5. Conclusiones

Ya dijimos al principio que Plutarco interpretaba el Timeo sin concordancia con la labor anterior de exégesis y que él mismo se daba cuenta de ello. No por eso renunció en absoluto a dar su propia interpretación que, por otra parte, adquirió suficiente importancia como para ser a su vez refutada por los neoplatónicos. Su trabajo exegetico se basó, según juicio de J. Helmer, en tres puntos de partida fundamentalmente: Sutileza interpretativa; concepción de Platón como unidad, apego a la literalidad.⁽⁴⁹⁾

Efectivamente estos dos últimos puntos han podido ser

observados a lo largo de nuestro análisis. En ellos puede verse el carácter de Plutarco que otras veces y en ocasiones distintas han observado sus comentaristas. Este carácter religioso, de fe profunda, le hacía tomar a Platón como un todo dogmático y apegarse a doctrinas contradictorias con un intento esforzado de conciliación. Que no logró su empeño bien puede deducirse de una lectura atenta de su tratado, donde tantos cabos quedan sueltos y tantos interrogantes planteados.

Pero estas conclusiones deben, en nuestro caso, dirigirse más al problema del alma individual, sin que pueda desligarse tampoco del problema del alma del mundo del que forma parte.

Razón de lo afirmado es que el alma individual es un microcosmos, es un reflejo del alma del macrocosmos que es el alma del todo. Nos lo demuestra la composición del alma del hombre a imagen del alma del mundo, por tanto habrá siempre una subordinación de la primera a la segunda.

Sólo dos pasajes a lo largo del tratado se ocupaban de esta alma individual.

En el primero (1025d-e) se nos afirma que las facultades del alma del mundo entraron en lo mortal y pasible como órganos incorruptibles de los cuerpos. Por eso, en las almas humanas aparece más la imagen de la parte doble e indeterminada y permanece más oscurecida la parte simple y única. Una doble conclusión puede resultar de este primer punto:

Primero: El alma se ve como un compuesto de dos elementos

Segundo: Hay un elemento superior y otro inferior. Pero inversamente el elemento superior está oscurecido y el inferior es más visible.

Todavía podríamos añadir que en esta contraposición está claro el principio de dualidad bien /mal, constante en Plutarco. En ese elemento inferior su cualidad viene dada por el mayor contacto con el cuerpo, sin estar, empero, desasistido totalmente de la razón. A la inversa tampoco la inteligencia es totalmente pura de pasiones o deseos.

Esta división doble del alma viene reforzada después por la de alma teórica y práctica, con funciones específicas para cada una de ellas.

En el segundo pasaje (1026c-e) volvemos a encontrarnos con la división bipartita. El alma no es totalmente pura y sin mezcla pero la divinidad ocultó las diferencias poniéndolas debajo. Este elemento inferior aparece aquí en otra situación, no obstante emerge a pesar de la forma en que lo situó la divinidad. Hay un total paralelismo en los elementos enumerados con la construcción anterior aunque podría verse, no obstante, alusiones a la división subsiguiente tripartita: Veamos la división esquemáticamente. Aparece en el alma :

- 1) En el elemento irracional (τῷ ἀλόγῳ) → lo perturbado
(τὸ παραχωδές)
En el elemento racional (τῷ λογικῷ) → lo ordenado
(τὸ εὐτακτον)
- 2) En los sentidos (ταῖς αἰσθήσεσι) → la necesidad
(τὸ κατηναγκασμένον)
En el entendimiento (τῷ δὲ νῷ) → el auto dominio
(τὸ αὐτοκρατές)

se ha trazado por tanto un paralelo entre el elemento irracional y los sentidos, el elemento racional y el entendimiento. En la segunda división este elemento negativo, τὸ κατηναγκασμένον que se muestra en los sentidos, parece

un elemento residual del alma mala del mundo nombrada como *ἀνάγκη* en las Leyes.

Por tanto habría una identificación del *νοῦς* con el *λογικόν*, de las *αἰσθήσεις* con el *ἄλογον* aunque podrían verse los sentidos como sólo una parte del elemento irracional. Las dos facultades del alma a las que Plutarco se refiere luego, la *δύναμις ὁριστική* y la *δύναμις διαιρετική*, constituyen un paralelo con el párrafo anterior porque, asimismo, habría una identificación de la primera con el *νοῦς* o elemento racional y de la segunda con el elemento irracional. Igualmente es clara la semejanza de esta división con la del alma en teórica y práctica. Hay, pues, una insistencia en la clasificación bipartita.

El alma es en definitiva un compuesto de elementos discordantes: *τὸ μικτὸν ἔκ τε τῆς θείας καὶ ἀπαθοῦς ἔκ τε τῆς θνητῆς καὶ περὶ τὰ σώματα παθητῆς μερίδος*.

(La mezcla de la parte divina e impasible y de la mortal y pasible en los cuerpos." 1026d)

Uno de estos elementos procede de una parte divina e impasible, el otro de la parte mortal y pasible. Este último nos recuerda aquél que queda en la luna tras la segunda muerte en el De facie⁽⁵⁰⁾. De estos elementos uno es *ἐπιθυμία ἡδόνων* según el Fedro, el otro *δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου*, explicación que nos lleva nuevamente al diálogo antes mencionado con el que encontramos otros puntos de contacto.⁽⁵¹⁾

Esta breve referencia al alma humana, entremezclada de alusiones al alma del mundo, parece basarse más en el pasaje de la *ψυχογονία* (35a y ss.) en el Timeo que en la propia creación del alma humana (41d) o en el reparto de las partes mortales e inmortal del 69c-d y siguientes, lo que por otra parte

es natural ya que Plutarco se propone interpretar solamente ese primer pasaje. No obstante en su insistencia sobre el oscurecimiento de la parte simple y única del alma (1015 d-e), o sobre su falta de unidad (1026c-e) podemos vislumbrar un reflejo de la inferioridad del elemento procedente de la esencia indivisible según la construcción del pasaje ya citado. Según éste (Timeo 41d) el demiurgo sólo σπλεό para las demás almas las esencias segunda y tercera:

τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μὲν τινα τὸν αὐτόν, ἀκήρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταῦτα ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα ("vertió los restos de las primeras esencias mezclándolas de la misma manera, pero ya no había esencia pura idéntica e invariable sino sólo segunda y tercera"). Por esto el elemento superior del alma humana siempre será, valga la expresión, inferior a su modelo del alma de los cosmos. En efecto ésta está formada por la esencia indivisible, la esencia divisible y la tercera esencia mezcla de las anteriores, en cambio el alma humana sólo posee en su composición la esencia divisible y la tercera por lo cual su participación en la esencia indivisible es menor.

Un resumen del problema nos lo da el propio Plutarco cuando dice: "El alma da de sí misma lo pasional pero participa del entendimiento que es el principio mejor" (1026e) :

τὸ γὰρ παθητικὸν ἀναδίδωσιν ἐξ ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ, τοῦ δὲ νοῦ μετέσχευεν ἀπὸ τῆς κρείττονος ἀρχῆς.

Esa naturaleza mixta del alma es calificada inmediatamente como "doble pertenencia" (διπλῇ κοινωνίᾳ) de la que ni siquiera está libre la naturaleza del cielo. ⁽⁵²⁾

Con la alusión al elemento pasional parece verse una alusión a la división tripartita que resulta de la subdivisión de la ψυχὴ en otros dos elementos y que alterna con la bipartita, como

vimos en los demás tratados ya estudiados. Solamente podríamos decir que si, como pensamos, ~~se~~ está refiriendo al alma humana, el hecho de que el alma participara del νοῦς no coincidiría con doctrinas anteriormente expuestas donde hace al alma diferente del νοῦς, tanto como ella lo es del cuerpo, así en el De facie. Sin embargo el De genio hacía del νοῦς una parte superior, destacada del alma, que podía incluso vivir en el mundo de arriba. Por eso habría aquí una fluctuación entre tres elementos: pasional, procedente del alma; alma, procedente del entendimiento; entendimiento, procedente del principio mejor. Unicamente sería dejado aquí el otro elemento del alma inferior, el ἐπιθυμητικόν que estaría citado sin embargo en la ἐπιθυμία ἡδόνων.

No queda, pues, otra cosa que dejar constancia de que la teoría del alma no se aparta sustancialmente aquí de la ya estudiada en los otros tratados. Así mismo debemos hacer notar los frecuentes puntos de contacto observados entre esta obra y las anteriores.

APENDICE

LAS QUAESTIONES PLATONICAE

Antes de terminar este apartado queremos referirnos a otro texto plutarquiano relacionado con el tema: las Quaestiones Platonicae. Se trata de una pequeña obra en que se plantean diez problemas concretos en torno a tratados platónicos. Su inclusión se debe a que dos de estas preguntas coinciden con la temática aquí tratada. Servirán por tanto de corroboración a lo ya expuesto. Hablaremos brevemente de este segundo tratado y sólo refiriéndonos a las cuestiones citadas que son la segunda y cuarta, en las que el tema es también la teoría del alma.

Cuestión segunda.

La primera de las dos y por orden entre todas la segunda plantea un problema del Timeo (28c): **Τί δήποτε τὸν ἄνωτάτω θεὸν πατέρα τῶν πάντων καὶ ποιητὴν προσεῖπεν;** (Quaest. Plat. 1000f).

No nos interesa especialmente el desarrollo de la contención que el da Plutarco sino sólo su final referido al alma: **ἡ δὲ ψυχὴ, νοῦ μετασχοῦσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλ' ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν.**

En primer lugar hemos de hacer notar que el pasaje no se refiere al alma individual sino al alma del mundo. La relación con aquella está dada en tanto que, como vimos, el alma del hombre es parte del alma total y un reflejo suyo. La afirmación de que el alma participa del entendimiento es ya algo repe-

tido a lo largo de toda la obra analizada pero más nuevo es el considerarla no sólo obra sino también parte (μέρος) de la divinidad. Este pasaje es una repetición con mayor amplitud del

De animae procreatione in Timaeo 1014e: αὕτη γὰρ ἦν ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, νοῦ δὲ καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας μετέσχευ, ἵνα κόσμου ψυχὴ γένηται... . En este sentido

la similitud sirve también de prueba para las Quaestiones cuya autenticidad fue en otros tiempos discutida. Difiere sin embargo en el uso de las preposiciones: ὑπ' αὐτοῦ... ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ

αὐτοῦ En cuanto a éste notaremos un paralelismo con el De defectu oraculorum, del que ya se hizo mención en el estudio de este diálogo, que se debería a un influjo aristotélico.⁽¹⁾ y respecto a considerar el alma como una emanación de la divinidad habría que ver en ello, según Zeller, un influjo del estoicismo.⁽²⁾

Cuestión cuarta.

La segunda cuestión y cuarta del tratado plantea también un problema del Timeo (30b): τί δήποτε, τὴν ψυχὴν αἰὲν πρεσβυτέραν ἀποφαίνων τοῦ σώματος αἰτίαν τε τῆς γενέσεως καὶ ἀρχήν, πάλιν φησὶν οὐκ εἶναι γενέσθαι ψυχὴν ἄνευ σώματος οὐδὲ νοῦν ἄνευ ψυχῆς, ἀλλὰ ψυχὴ μὲν ἐν σώματι νοῦν δ' ἐν τῇ ψυχῇ; (Quaest. Plat. 1002f).

La contestación dada por Plutarco coincide con exposiciones hechas anteriormente. El alma sin la participación del entendimiento (ἡ ἄνους ψυχὴ) coexistía con el cuerpo sin conformar (τὸ ἄμορφον σῶμα) y ninguno de los dos tenía nacimiento ni origen. Pero cuando el alma participó del entendimiento se hizo causa de transformación para la materia. En este sentido podría decirse que el cuerpo tuvo su nacimiento por causa del alma: οὕτω τὸ σῶμα τοῦ κόσμου γένεσιν ἔσχευ ὑπὸ τῆς ψυχῆς.

El alma no creó de sí ni del no ser la naturaleza del cuerpo sino que del cuerpo desordenado y sin configuración realizó un cuerpo ordenado y obediente.

Esta trilogía de entendimiento, alma, cuerpo es la misma que hemos encontrado en la doctrina sobre el alma individual y su doble relación de configuración sobre el cuerpo y de ser configurada por el entendimiento, así en el De facie.

La contestación de Plutarco a esta cuestión tiene gran número de puntos coincidentes con la doctrina del De an. pr. Así, empezando por la propia cuestión, está planteada en este último en 1013e como la respuesta a partir del 1024d.

Es así como podemos concluir que existe una unidad de pensamiento en Plutarco reflejada en estos dos tratados y que, aun refiriéndose especialmente al alma del mundo y sólo marginalmente a la individual, hay una serie de coincidencias en el enfoque de ambos problemas. Estas coincidencias entre los dos tratados forman parte de una línea general de enfoque del problema del alma que hemos podido seguir a lo largo de estos capítulos.

CAPITULO VIII

LA DOCTRINA SOBRE LAS PASIONES DEL ALMA

1. Introducción.

Del mismo modo que Plutarco no ha dado una visión unitaria de su doctrina psicológica sino que ésta aparece dispersa por sus distintas obras, ya sean los diálogos o los tratados de carácter más teórico, así también en el problema de las pasiones del alma no hemos de esperar una teoría establecida coherentemente sino tratamiento parciales a lo largo de su obra.

Como decimos no escribió Plutarco ningún tratado general *Περὶ παθῶν* como hicieron algunos filósofos anteriores ⁽¹⁾, sin embargo sí se ocupó del tema de los *πάθη* del alma, y en casos dedicó a alguno de ellos un tratado entero.

Dentro de la amplia denominación de *Moralia* que ha recibido la parte no biográfica de su obra, podríamos afirmar de algunos tratados su carácter más específicamente "moral" y de ellos debemos esperar un tratamiento más amplio del tema. Entre éstos encontramos tales características principalmente en *De virtute morali*, *De profectionibus in virtute*, *De cohibenda ira*, *De tranquillitate animi*, *Animi et corporis affectiones sint peiores*, *De vitioso pudore*, *De invidia et odio* y en último lugar también el *De libidine et aegritudine* cuya autenticidad, aun discutida, ha sido sostenida últimamente por importantes estudiosos de Plutarco. ⁽²⁾ No obstante, no quiere decirse con ello que no se encuentre en mayor o menor medida alusiones al tema en otras obras.

2. Concepto del πάθος en Plutarco.

Aun sin querer empezar sacando conclusiones apriorísticas, es evidente que Plutarco se encuentra en este tema, como en el más específicamente psicológico, al extremo de una larga tradición filosófica de la que es y se siente heredero. De otra parte, no podemos olvidar su condición erudita a la par que o, incluso más que, filosófica en un sentido especializado del término filosofía. Todo esto nos obliga a considerar su posición ética como una consecuencia de su vinculación con el platonismo y con quienes, en definitiva, son una rama, aunque desgajada, los peripatéticos. Esta vinculación, empero, no excluye la influencia ejercida en nuestro autor, aun quizás no conscientemente, por otras doctrinas filosóficas de gran valor ético. Nos referimos concretamente al estoicismo, a quien ataca, pero que en cierto modo dejó su impronta en algún aspecto, al menos, en su enfoque de las pasiones.

Hemos visto en capítulos anteriores cómo Plutarco sostiene a lo largo de su obra una doctrina del alma fundamentalmente bipartita, en la que se simplifican los elementos constitutivos del alma en racional e irracional (ὁ λόγος y τὸ ἄλογον). No obstante, con frecuencia hemos observado también sus alusiones a la división platónica en θυμοειδές y ἐπιθυμητικόν de este elemento irracional. Consecuencia de su doctrina psicológica es su doctrina ética. Las pasiones son el resultado de la influencia ejercida por esa parte inferior en la superior del alma. Ahora bien, tampoco puede prescindir el elemento racional de la pasión. Su función no será suprimirla sino modelarla. Este es el sentido del pasaje del De virtute morali, tratado interesante sobremanera, tanto por su contenido psicológico como ético, que transcribimos seguidamente:

ὠνόμασται (τὸ ἦθος) δ' ὅτι τὴν ποιότητα ταύτην καὶ τὴν διαφορὰν ἔχει λαμβάνει τὸ ἄλογον ὑπὸ τοῦ λόγου πλατιτόμενον, οὐ βουλομένου τὸ πάθος ἐξαιρεῖν παντάπασιν (οὔτε γὰρ δυνατὸν οὔτ' ἄμεινον), ἀλλ' ὅσον τινὰ καὶ τάξις ἐπιτιθέντος αὐτῷ καὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετάς, οὐκ ἀπαθείας οὔσας ἀλλὰ συμμετρίας παθῶν καὶ μεσότητος, ἐμποιοῦντος.

("se llama (virtud moral) porque por costumbre toma lo irracional esa cualidad y diferenciación modelado por la razón, que no quiere suprimir en absoluto la pasión (pues no es posible ni sería lo mejor), sino ponerle un límite y orden y hacer nacer en él las virtudes éticas, que no son carencia de pasión sino proporción y moderación de las pasiones" De virt. mor. 443c-d).

De este párrafo podríamos deducir todavía otras relaciones, tal como nos sugieren los términos ἀπάθεια, συμμετρία, μεσότης pero dejaremos su consideración para más adelante.

Pero si partimos de la consideración del elemento irracional como suma de otros dos elementos el pasional (τὸ θυμοειδές) y el sensible (τὸ ἐπιθυμητικόν) vemos al primero más cercano a la razón, al elemento superior, al segundo más cercano al cuerpo. De ahí parte sin duda una segunda visión doctrinal de los πάθη, cual nos la ofrecen otros tratados cuya estimación de éstos es negativa. También enlaza con este planteamiento la consideración de πάθη específicos del cuerpo o del alma y la discusión de su pertenencia tal como sucede en el opúsculo De libidine et aegritudine, donde se plantea el problema de si deseo y tristeza son pasiones del alma o del cuerpo. No podemos olvidar en este caso la influencia órfico-pitagórica en el platonismo, que lleva a la consideración negativa del cuerpo: σῶμα σῆμα.

Encontramos por consiguiente una doble concepción sobre el sentido de las pasiones. Una es que las pasiones suceden dentro del mecanismo psicológico de la parte inferior del alma y que son útiles dentro de un ordenamiento por parte de la razón. La otra que las pasiones son incitaciones de la parte más baja psyche, íntimamente unida al cuerpo e incluso comparables a las enfermedades que alteran la salud y el equilibrio corporal⁽³⁾.

Estas dos concepciones se superponen. Como otras tantas veces, encuentran en Plutarco su acomodo diferentes teorías. Veamos donde se hallan sus raíces, o más bien, por donde se han extendido, ya que Platón es la fuente última.

2.1. Punto de vista ético: valoración positiva.

Si volvemos al tratado De virtute morali encontramos en el párrafo siguiente al anteriormente citado esta afirmación: τρία γὰρ δὴ ταῦτα φασὶ περὶ τὴν ψυχὴν ὑπάρχειν, δυνάμιν, πάθος, ἔξις. ("Afirman que estas tres cosas existen en el alma, facultad, pasión, hábito", 443d). Este φασὶ ya nos indica que Plutarco no asume directamente la tesis sino que repite una doctrina ajena, en este caso de Aristóteles en su Ética a Nicómaco. En ella (II, 5, 1105 b 19) leemos: Ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἔστι, πάθος δυνάμεις ἔξεις ... ("Puesto que las cosas

que pasan en el alma son de tres clases, pasiones, facultades y hábitos....")⁽⁴⁾ Vemos, pues, una repetición casi exacta del pensamiento aristotélico y tanto el γινόμενα de éste como el ὑπάρχειν de Plutarco nos indican el doble valor, positivo o negativo, atribuido a las pasiones. Lo mismo ocurre con el contenido de cada uno de estos tres conceptos, facultad, pasión y hábito, que acepta Plutarco, aunque alterando ahora el orden seguido por su

fuelle. Asi leemos de la facultad en Plutarco: ἡ μὲν οὖν
 δύναμις ἀρχὴ καὶ ὕλη τοῦ πάθους, οἷον ὀργιλότης αἰσχυνη-
 λία θαρραλεότης. La facultad es origen y materia de la pasión,
 como irritabilidad modestia temeridad"443d) y en Aristóteles:
 δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ' ἃς
 δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι.

("Por facultades (sc. entiendo) aquéllas en virtud de las cuales se
 dice que nos afectan esas pasiones, por ejemplo, aquello por lo
 que somos capaces de airarnos o entristecernos o compadecernos"
 o.c. 1105 b 19). Luego la pasión es vista así por Plutarco:

τὸ δὲ πάθος κίνησις τις ἥδη τῆς δυνάμεως, οἷον ὀργή
 αἰδῶς θάρσος ("La pasión es un cierto movimiento de la facul-
 tad, como la ira, la vergüenza, el valor " 443d) frente a su
 fuente: λέγω δὲ πάθος μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον
 χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον ὅλως οἷς ἔπεται
 ἡδονὴ ἢ λύπη 1105b 21-23 ("Entiendo por pasiones
 apetencia, ira, miedo, atrevimiento, envidia, alegría, amor,
 odio, deseo, celos, compasión y en general los afectos que van
 acompañados de placer o dolor")⁽⁵⁾. En este caso vemos cómo
 Plutarco ha dado una definición de pasión mientras Aristóteles
 ofrece una lista de pasiones. Por último, respecto al hábito
 vemos en el primero un desarrollo de pensamiento: ἡ δ' ἔξις
 ἰσχύς καὶ κατασκευὴ τῆς περὶ τὸ ἄλογον δυνάμεως ἐξ ἔθους
 ἐγγενομένη, κακία μὲν ἂν φαύλως, ἀρετὴ δ' ἂν καλῶς ὑπὸ τοῦ
 λόγου παιδαγωγηθῇ τὸ πάθος.

("El hábito es una fuerza y constitución
 de la facultad de lo irracional que surge por costumbre, y es
 vicio si la pasión es mal conducida por la razón, virtud si bien"
 443d) junto a Aristóteles: ἔξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη
 ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφο-
 δρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως εὖ.

("y por hábitos (sc. entiendo) aquello en virtud de

lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones; por ejemplo, respecto de la ira nos comportamos mal si nuestra actitud es desmesurada o lacia, y bien si obramos con medida (b.c.1105b 26-28).

Pero, si Aristóteles no ha dado definiciones precisas, sino determinaciones, Plutarco define la pasión como una moción de la facultad. (κίνησις τις ...τῆς δυνάμεως). Así mismo la hace intervenir en la consecución de la virtud, ya que ésta resultará del hábito cuando la pasión sea bien adiestrada por la razón y también del vicio que resultará de lo contrario y por tanto de la primacía del elemento irracional.

2.2. El enjuiciamiento ético de las pasiones: aspecto negativo

En cambio, la consideración especialmente negativa de ese elemento irracional del alma ha sido ya observada en los diálogos, objeto de los primeros capítulos.

Si en primer lugar volvemos al De sera numinis vindicta nos encontramos con la denominación de τὸ ἄλογον καὶ σωματοειδές (566a) y más adelante τὸ ἄλογον καὶ παθητικόν (567a) para el elemento inferior del alma. De ahí podríamos concluir que ese elemento irracional es considerado, en cierto modo, como un cuerpo y también como el vehículo de las pasiones, por tanto no plenamente espiritual y quizá no partícipe de inmortalidad, siguiendo la línea del Timeo. Incluso en el mito de Tespesio aparece repetidamente el alma con colores diversos o con manchas y cicatrices, efecto de las pasiones sobre ella. En la misma línea se presenta un pasaje del De facie quae in orbe lunae apparet ya considerado anteriormente. En éste (943d) al hablar de las almas que habitan la luna, se las considere triunfantes por haber dominado durante su vida el elemento irracional y pasional: τῆς ψυχῆς τὸ ἄλογον καὶ παθητικόν.

Este es el que permanece ligado al cuerpo mientras el entendimiento alcanza las regiones superiores, como hemos visto en los símiles de los corchos de la red de pesca en el De genio Socratis (591d) o de las estrellas en el mismo pasaje y el del ancla y la amarra en De sera (564c). Esta estimación también le lleva a afirmar en De facie (944f-945a): αὐτός τε γὰρ ἕκαστος ἡμῶν οὐ θυμός ἐστιν οὐδὲ φόβος οὐδ' ἐπιθυμία καθάπερ οὐδὲ σάρκες οὐδ' ὑγρότητες ἀλλ' ὃ διανοούμεθα καὶ φρονοῦμεν... ("pues cada uno de nosotros no es ira ni temor ni deseo ni carne o fluido sino aquello con lo que razonamos y comprendemos....").

Este elemento irracional y pasional puede permanecer, incluso en los dēmones, como un residuo mayor o menor, de donde se originan los diferentes grados de virtud que hay en ellos, nos dice el De defectu oraculorum (417b): εἰσὶ γὰρ, ὥς ἐν ἀνθρώποις, καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ τοῦ παθητικοῦ καὶ ἀλόγου τοῖς μὲν ἀσθενὲς καὶ ἀμαυρὸν ἔτι λείφανον ὥσπερ περίττωμα, τοῖς δὲ πολὺ καὶ δυσκατάσβεστον ἔνεστιν... ("Existe, en efecto, como en los hombres, también en los dēmones diferentes grados de virtud y permanece en unos un resto todavía débil y oscuro de lo pasional e irracional como supervivencia, pero en otros mayor y difícil de extinguir....").

Del mismo modo también encontramos esta terminología en el De virtute morali, así en 442d τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον por oposición al otro elemento τὸ νοερὸν καὶ λογιστικόν o en 444b τὸ γὰρ παθητικὸν καὶ ἄλογον . Poco después, (445c) le llama el elemento peor, aludiendo al mito del Fedro: οἶον ὃ Πλάτων ἐξεικονίζει περὶ τὰ τῆς ψυχῆς ὑποζύγια, τοῦ χείρονος πρὸς τὸ βέλτιον ζυγομαχοῦντος...

("Como Platón representa los caballos del alma, combatiendo el peor contra el mejor ") y líneas después: μεσότης γὰρ οὐ γέγονεν ἐκ συμφωνίας τοῦ χειρόνος πρὸς τὸ βέλτιον...

("Pues el término medio no resulta de la armonía de lo peor con lo mejor..."). Igualmente presenta esta terminología De tranquillitate animi 465b: τοῦ παθητικοῦ καὶ ἀλόγου τῆς ψυχῆς.

2.3. Las pasiones como enfermedades.

Hay todavía otro enfoque de las pasiones, el considerarlas como enfermedades del alma. Este calificativo se encuentra empleado en diversas obras plutarqueas, unas veces emparejados ambos términos, otros con alusión directa sólo al término enfermedades como sinónimo de pasión.

Veamos una relación de ejemplos: De virtute et vitio 101b: τὰ πάθη καὶ τὰ νοσήματα y 101cd; De superstitione 165b: ὅτι πολλὰ νοσήματα καὶ πάθη καθάπερ ἐβλάς καὶ σκώληκας ἐντίκτιουσι ταῖς ψυχαῖς παροῦσαι ("porque estando en las almas" sc. 'la injusticia que produce riqueza y la licencia' engendran muchas enfermedades y pasiones como gusanos y lombrices") y 165c: Αἰσχρὰ μὲν δὴ πάντα τὰ τῆς ψυχῆς νοσήματα καὶ πάθη ("En verdad todas las enfermedades y pasiones del alma son vergonzosas"). Igualmente en De defectu oraculorum 413b: νοσήματα τῆς ψυχῆς καὶ πάθη ; De cohibenda ira 462f: τῶν ἄλλων παθῶν τῆς ψυχῆς καὶ νοσημάτων ; De tranquillitate animi 465 a, c y 468c: πάθει καὶ νοσήμασι; De amore proliis 497d: ὥσπερ ἐκεῖνα νοσήματα καὶ πάθη ψυχῆς ; De vitioso pudore 535c: ἐν νοσήμασι καὶ παθήμασι ; Quaestiones convivales 8,9, 731b: τὰ τῆς ψυχῆς νοσήματα καὶ πάθη.

En otros casos sólo se hace mención de enfermedades del alma, así De garrulitate 502e: τοῖς μὲν ἄλλοις νοσήμασι τῆς ψυχῆς ... y De invidia et odio 537e: τῶν τῆς ψυχῆς νοσημάτων.

En esta equiparación de pasión con enfermedad debemos ver la influencia de la otra gran escuela filosófica preocupada por problemas éticos: la Stoa. Este modelo de los males del cuerpo para la descripción de las pasiones del alma toma ahí su origen y así nos lo ha transmitido Cicerón en pasajes como éstos:

Quomodo autem in corpore est morbus, est aegrotatio, est uitium, sic in animo ("Como en el cuerpo hay enfermedad, debilidad y desazón, así también en el alma" Tusc. Disp. IV, 13, 28) y del mismo modo: Cumque perturbationem animi illi ex homine non tollerent... sed ea contraerent in angustumque deducerent, hic omnibus his quasi morbis voluit carere sapientem. Aquellos, (los predecesores de Zenón,) no querían suprimir en el hombre esta perturbación del alma sino restringirla y conducirla a límites estrictos, éste (Zenón) en cambio ha querido que el sabio estuviera exento de todas esas cosas como si de enfermedades se tratase" Acad. Post. I, 38).

La terminología derivada de la medicina para la calificación de los estados anímicos se extendió desde el estoicismo y ha tomada carta de naturaleza en las lenguas modernas ⁽⁶⁾. Parece curioso, no obstante, que influyera tal concepción en Plutarco, enemigo irreconciliable de esta escuela. Sin embargo, como ha visto D. Babut ⁽⁷⁾, Plutarco, aunque no aceptó nunca la doctrina estoica, tomó paulatinamente una postura menos agresiva en su polémica contra el estoicismo.

Ahora bien, si hemos visto influencia aristotélica o incluso estoica en su concepción de los πάθη, Plutarco no se ha apartado en absoluto de su principio fundamental: las pasiones tienen su origen en el elemento inferior e irracional del alma. En esto sigue, como vimos, la división bipartita del alma más aristotélica que platónica, pero tampoco incompatible con ésta, al menos en la última etapa de la obra del fundador de la Academia. De esto se extrae una consecuencia: Plutarco no puede concordar con la doctrina estoica del πάθος ya que la Stoa sólo considera un elemento coordinante o ἡγεμονικόν en el hombre.

3. Crítica de la doctrina estoica de los πάθη.

Los estoicos, al considerar el alma como un sólo elemento, parte rectora o τὸ ἡγεμονικόν, hacen depender de su actividad tanto virtud como vicio. En definitiva la pasión, según la doctrina de los primeros estoicos, no es más que un juicio erróneo.

En el tratado De virtute morali hallamos la exposición y crítica de la doctrina estoica. Al comienzo del tratado hace Plutarco una exposición sobre la doctrina de Aristón de Quíos, Zenón y Crisipo que finalmente (441b ss.) resume así: Κοινῶς δ' ἅπαντες οὗτοι τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσιν τινα καὶ δύναμιν γεγενημένην ὑπὸ τοῦ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέλτιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται καὶ νομίζουν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾶ τινι καὶ φύσει τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ ταῦτ' αὖ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, δι' ὅλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε

τοῖς πάθεσι καὶ ἔξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε
 γίνεσθαι καὶ ἀρετήν, καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ,
 λέγεσθαι δ' ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὀρμῆς
 ἰσχυρῷ γενομένῳ καὶ κρατήσαντι πρὸς τι τῶν ἀτόπων παρὰ
 τὸν αἰροῦντα λόγον ἐκφέρεται.

("Todos esos coinciden en suponer que la virtud es una cierta
 disposición y facultad de la parte rectora del alma que se engen-
 dra mediante la razón, o mejor que es ella una razón concordan-
 te, segura y que no cambia; y creen que no existe la parte pa-
 sional e irracional distinta de la racional por alguna diferencia
 o por naturaleza, sino que la misma parte, que llaman intelligen-
 cia y parte rectora, transformándose y cambiando enteramente en
 las pasiones y cambios según hábito o disposición llega a ser vir-
 tud y vicio, y que no tiene en sí misma nada de irracional, pero
 se llama irracional cuando por el exceso del impulso, que se ha-
 ce fuerte y dominante, se vuelve contra la elección de la razón ha-
 cía algo extraño").

Es una cita excesivamente larga pero pensamos que, al
 mismo tiempo, es una exposición completadel pensamiento estoico
 y centra el problema. En primer lugar se sostiene la tesis de una
 única parte del alma διάνοια, ἡγεμονικόν; no hay distinción,
 pues, entre lo irracional y lo racional en sí mismo, sino un sólo
 elemento que puede actuar racional o irracionalmente, debido al
 impulso (ὀρμή), otro punto clave de la doctrina estoica de las pa-
 siones, que proviene de Zenón según el testimonio de Diógenes
 Laercio ⁽⁸⁾.

Entonces según éstos ?Qué es la pasión? Plutarco nos lo repite en este mismo pasaje: *καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτομένης κρίσεως...* ("pues la pasión es una razón perversa e intemperante que proviene de un juicio malo y erróneo ...").

Insistiendo en que la pasión no difiere esencialmente de la razón encontramos otro pasaje significativo (446f) *ἔνιοι δὲ φασιν οὐχ ἕτερον εἶναι τοῦ λόγου τὸ πάθος...ἀλλ' ἐνὸς λόγου τροπὴν ἐπ' ἀμφοτέρω.* ("Algunos afirman que la pasión no es otra cosa que la razón.... con versión de una sola razón sobre dos aspectos") y un poco después (447a): *καὶ γὰρ ἐπιθυμίαν καὶ ὀργὴν καὶ φόβον καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα δόξας εἶναι πονηράς, οὐ περὶ ἓν τι γινόμενας τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλ' ὅλου τοῦ ἡγεμονικοῦ ῥοπᾶς καὶ εἴξεις καὶ συγκαταθέσεις καὶ ὁρμᾶς...*

("pues deseo, ira, temor y todas las pasiones semejantes son opiniones y juicios perversos, que no suceden en una sola parte del alma sino que son inclinaciones, cesiones, asentimientos e impulsos de toda la parte rectora..."). Igualmente ha recogido Plutarco la doctrina estoica en el *De animae procreatione in Timaeo*: (1025 d):

διὸ τῶν φιλοσόφων οἱ μὲν τὰ πάθη λόγους ποιοῦσιν, ὥς πᾶσαν ἐπιθυμίαν καὶ λύπην καὶ ὀργὴν κρίσεις οὖσας.

("Por esto algunos filósofos hacen de las pasiones razones, como si todo deseo, tristeza e ira fueran juicios"), lo que ya ha sido comentado en el capítulo 7, 4.14.

En estos dos pasajes precedentes hemos visto cómo Plutarco insiste más bien en la equiparación de πάθος con λόγος y κρίσις. El otro aspecto, el de la pasión como error, aparece nuevamente en el *De virtute morali* 449d: πᾶν μὲν γὰρ πάθος ἁμαρτία κατ' αὐτούς ἐστι, καὶ πᾶς ὁ λυπούμενος ἢ φοβούμενος ἢ ἐπιθυμῶν ἁμαρτάνει. ("Toda pasión es según ellos error y todo el que siente tristeza, temor o deseo yerra"), donde hay una cierta ironía en el ejemplo.

Plutarco ha sacado de los propios argumentos estoicos los elementos de su crítica. Nadie, nos dice, se da cuenta de tales transformaciones de razón en pasión y nuevamente de ésta a la razón; tampoco el que ama desiste de amar por la reflexión: Ταῦτα δὲ πρῶτον μὲν παρὰ τὴν ἐν ἀργειάν ἐστι καὶ τὴν αἰσθησιν. οὐδεὶς γὰρ ἐν ἑαυτῷ τοῦ ἐπιθυμοῦντος αἰσθάνεται μεταβολὴν εἰς τὸ κρίνον οὐδὲ τοῦ κρίνοντος αὐτὸν εἰς τὸ ἐπιθυμοῦν, οὐδὲ παύεται μὲν ἐρῶν, ὅτε λογίζεται καθεκτέον εἶναι τὸν ἔρωτα καὶ διαμαχετέον πρὸς αὐτόν, ἐξίσταται δὲ πάλιν τοῦ λογίζεσθαι καὶ κρίνειν, ὅταν ἐνδιδῷ μαλασσόμενος ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας.

("En primer lugar esto es contra la evidencia de la percepción; pues nadie percibe en sí mismo un cambio de deseo a juicio, ni a su vez de juicio a deseo, ni deja de amar cuando reflexiona que debe sujetar su amor y luchar contra él, y luego de nuevo deja de reflexionar y juzgar cuando cede ablandado por el deseo". *De virt. mor.* 447b). No sucede así, recuerda Plutarco, a la vez se oponen razón y pasión y, aun dominado por la pasión, el hombre percibe su yerro mediante la razón: καὶ κατὰ τὴν ἀρετὴν πρὸς τὸ πάθος ἀντιβαλόντων ἐν τῷ πάθει ἐστὶν ἔτι, καὶ πάλιν κρατούμενος ὑπὸ τοῦ πάθους διορθῇ τῷ λογισμῷ τὸ ἁμαρτόμενον. καὶ οὔτε τῷ πάθει τὸν λόγον ἀνῆρηκεν οὔτε τῷ λογίζεσθαι τοῦ πάθους ἀπήλλακται, φερόμενος δ' ἑκατέρωσε μέσος ἄμφοῖν καὶ κοινός ἐστιν.

("Pero también oponiéndose con la razón a la pasión permanece en ésta todavía, y de nuevo dominado por la pasión contempla con la razón su yerro,

y ni ha perdido la razón por la pasión ni se ha apartado de la pasión con la reflexión, por el contrario llevado a una y otra parte está en medio de ambas y participa de ellas". De virt. mor. 447 b).

En el mismo sentido hace la crítica en De virt. mor. 449

b-c : εἰ γὰρ τὸ πάθος ἦν κρίσις, ἔδει τῇ τοῦ φιλεῖν χρῆναι καὶ μισεῖν κρίσει τὸ φιλεῖν ἔπεσθαι καὶ τὸ μισεῖν· νυνὶ δὲ συμβαίνει τάναντία... ... ("Si la pasión fuera un juicio, sería forzoso que amor y odio fueran consecuencia del juicio de amar y odiar; pero en realidad es lo contrario....").

Dejamos aquí la crítica de la pasión según los estoicos, que, como hemos visto, ocupa un lugar importante en la concepción plutarquea de la misma. Los ejemplos aducidos nos dan razón del rechazo de sus concepciones por parte de Plutarco: El fundamento psicológico de una y otra doctrina es radicalmente distinto. Solamente haremos una última advertencia: Plutarco se ha opuesto a la doctrina de la antigua Stoa, no menciona a Posidonio cuya adhesión al platonismo parece señalada en el tema de la psicología. (9)

4. Pasiones del cuerpo y del alma.

Frente al título de este capítulo, este apartado plantea el problema de si hay pasiones propias del cuerpo. Aunque el pensamiento de Plutarco parece firme en la concepción, ya referida, del origen de las pasiones en el alma y concretamente en la parte irracional de ésta, sin embargo también se ha ocupado del problema inverso. En este sentido son importantes el opúsculo De libidine et aegritudine, que hace una exposición clara del tema, y también el breve tratado Animine an corporis

affectiones sint peiores.

4.1. El De libidine et aegritudine

El planteamiento que se refiere a ἐπιθυμία y λύπη en primer lugar, se extiende luego a φόβος y ἡδονή que son connaturales con las precedentes, de modo que el hombre, nos dice, se duele por el presente y teme el futuro, aspira a aquello que no posee y goza con lo que tiene.⁽¹⁰⁾ Estas cuatro pasiones son comparadas a los cuatro elementos primeros que constituyen el cosmos, según los físicos, y del mismo modo las cuatro pasiones se sitúan en el hombre. Pero su disposición se configura de tal manera que ἡδονή se sitúa arriba y λύπη abajo, mientras ἐπιθυμία está delante y φόβος detrás. La forma de presentar estas cuatro pasiones emparejadas es de carácter estoico, así como ἔπαρσις y συστολή, términos aplicados a los movimientos del alma respecto a ἡδονή y λύπη.⁽¹¹⁾

En cambio la doble definición de θυμός : ὁ γε μὴν θυμός, εἴτε ἐπιθυμίας ἐστὶν εἶδος κατ' ὅρεξιν ἀντι-
 λυπήσεως ὑφιστάμενος, εἴτε ἕτερόν τι καὶ διάφορον,
 πολλάκις δὲ καὶ μαχόμενον πρὸς ἐπιθυμίαν πάθος, ὡς
 ὑπενόει ὁ Πλάτων...⁽¹²⁾, nos envía en
 primer lugar a Aristóteles, como ya vimos en capítulo VI, 3
 y después a Platón⁽¹³⁾. A partir del cap. 2 hace historia de
 la doctrina sobre las pasiones. Primero se refiere a Demócrito
 que las tenía por propias del alma, luego a Teofrasto que consi-
 deraba culpable de ellas al cuerpo y el alma, por el contrario,
 sólo pagaría las consecuencias de su habitar en él. La discu-
 sión es importante porque las pasiones si no son del alma
 debemos saberlo para defenderla y, si lo son, para apartarla

de ellas, nos dice el brevísimo capítulo 3.

Se ocupa seguidamente en el capítulo 4 de Estratón el físico que las situaba en el alma; otros -ἐνιοι δὲ- las situaban en el cuerpo y se refiere entonces al Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου del que no sabe si su autor fue o no Heraclídes. Después el capítulo 6 refiere primero la doctrina de Posidonio quien consideró cuatro posibilidades; pasiones solamente del alma (ἐπιθυμίας, φόβους, ὀργάς); pasiones sólo del cuerpo (πυρετούς, περιφύξεις, πυκνώσεις, ἁραιώσεις); corporales en el alma (ληθάργους, μελαγχολίας, δηγμούς, φαντασίας, διαχύσεις) y por último psíquicas en el cuerpo (τρόμους, ὠχριάσεις, μεταβολάς τοῦ εἶδους κατὰ φόβον ἢ λύπην). A continuación en el mismo capítulo reprocha a Diódoto⁽¹⁴⁾ que quiera distinguir claramente el origen de las pasiones, pues el hombre es una κοινωνίαν οὐδενὶ λυτὴν οὐδὲ χωριστὴν ἢ μόνῳ θανάτῳ.

Por último en el capítulo 7 la posición de los filósofos que las hacen propias del conjunto cuerpo/alma le parecería mejor: Ταύτην ἀπογνόντες <τινὲς> φιλόσοφοί φασι μήτε σώματος εἶναι τι μήτε ψυχῆς ἴδιον πάθος, ἀλλὰ τοῦ κοινού. Es el hombre quien se alegra, se entristece o teme no el alma, como tampoco es el cuerpo el que baila o pasea sino el hombre que se sirve de ambos, porque está compuesto de una y otro. Y concluye diciendo: καὶ οὐκ ἔνθα θαυμάσαιμ, <εἰ> τούτοις μάλιστα πως τὸ ἀληθὲς συμφέρεται, juicio que refuerza con una serie de argumentos sobre las pasiones primeras, λύπη y φόβος, a las que define con terminología estoica. Estas dos pasiones deben ser forzosamente del hombre entero, no sólo del alma. Recuerda entonces la definición, que ya hemos considerado en páginas anteriores, de pasión como

impulso: καὶ γὰρ ἄλλως ὁρμὴ μὲν [πρὸς] πλεονάζουσα τὸ πάθος
 Aquello que produce

el impulso es el ser vivo no el alma: ὁρμῇ δὲ τὸ ζῶον, οὐχ
 ἡ ψυχὴ⁽¹⁵⁾. Ese impulso origina, por decirlo así,
 una reacción en cadena. En efecto si siente impulsos aspira a
 algo y el aspirar irracionalmente es lo mismo que desear. Si
 siente deseos se alegra, pero, quien se alegra, puede asi-
 mismo sentir tristeza y temor porque por fuerza ocurre que
 estas pasiones sean consecuencia de aquéllas. De tal modo,
 termina el capítulo, que ninguna es propia del alma sino que
 el hombre se alegra, odia, aspira a algo o teme: ὥστε μηδὲν
 εἶναι ψυχῆς ἴδιον, ἀλλὰ καὶ χαίρειν καὶ ἄχθεσθαι καὶ
 ὀρέεσθαι καὶ φοβεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον.

No obstante, tampoco aprueba Plutarco esta teoría ple-
 namente y expone sus objeciones en el capítulo 8 ¿Quiénes son
 estos últimos filósofos? Para D. Babut serían también filósofos
 estoicos y apoya su atribución en la terminología estoica emplea-
 da por nuestro autor, así la definición poco antes mencionada
 de πάθος como ὁρμὴ πλεονάζουσα y que ya vimos también
 en el ap. 3 en la cita del De virtute morali 441d. Pero de otra
 parte Aristóteles en el De anima parece sostener esta doctrina⁽¹⁶⁾.

Pero ¿cuál es entonces la posición de Plutarco? El
 opúsculo se interrumpe poco después, de forma que sólo nos ha
 transmitido su contenido doxográfico sin dejarnos presumir
 la doctrina concluyente.

4.2 Animine ancorporis affectiones sint peiores.

Como el anterior también este pequeño tratado carece
 de conclusión. Igualmente es breve y parece pertenecer a la

corriente moralista no opuesta al estoicismo.

No se trata en él de si existen o no pasiones propias del alma o del cuerpo. Se da por sentado que es así y la exposición versa sobre cuales de ellas son más dañosas.

El reconocimiento de pasiones típicas del alma está supuesto por expresiones como ὁ τοῖς ψυχικοῖς πάθεισι πᾶσι συμβέβηκεν (501a) ὁ οἷ δ' ἐν τοῖς ψυχικοῖς πάθεσιν ὄντες ... (501c), mientras que para el cuerpo leemos expresiones como ésta: λέγωμεν οὖν ἐν ἡμῖν ὅτι πολλὰ μὲν, ὡς ἄνθρωπε, σοὶ καὶ τὸ σῶμα νοσήματα καὶ πάθη φύσει τ' ἀνίησιν ἐξ ἑαυτοῦ....

... ("Digamos, por tanto que en nosotros, oh hombre, el cuerpo produce de sí muchas enfermedades y pasiones por su naturaleza"... 500 d). Que las pasiones del alma son peores que las del cuerpo es la tesis mantenida. En efecto la razón percibe las enfermedades del cuerpo, pero no percibe igualmente las pasiones del alma porque no ejerce su juicio sobre lo que sufre ya que sufre en aquello con que juzga, donde vemos la identificación de πάθος con κρίσις : τῶν μὲν γὰρ περὶ τὸ σῶμα νοσημάτων ἐρρωμένος ὁ λογισμὸς αἰσθάνεται, τοῖς δὲ τῆς ψυχῆς συννοσῶν αὐτὸς οὐκ ἔχει κρίσιν ἐν οἷς πάσχει, πάσχει γὰρ ὃ κρίνει.

("Pues la razón debilitada se da cuenta de las enfermedades del cuerpo, pero enfermando con las del alma no tiene juicio de aquello que padece, pues padece aquello con lo que juzga" 500f).

En el mismo sentido se expresa más adelante tras hacer un símil de las pasiones del alma con las tempestades:
 ὥστε καὶ ταύτη χειρὸν νοσεῖν ταῖς ψυχαῖς ἢ τοῖς σώμασιν·
 τοῖς μὲν γὰρ πάσχειν μόνον τοῖς δὲ καὶ πάσχειν καὶ ποιεῖν
 κακῶς συμβέβηκε.

("De tal modo que es peor así enfermar de las almas que de los cuerpos; pues ocurre a unos sufrir solamente, a los otros sufrir y hacer el mal". 501e).

Su tono parece estar dentro de esta adopción de algunos puntos de vista morales estoicos, también por otras razones, además de las del tono negativo y el calificativo de enfermedades para las pasiones. Así podríamos referirnos igualmente a la definición de pasión: αἱ γὰρ ὁρμαὶ τῶν πράξεων ἀρχή, τὰ δὲ πάθη σφοδρότητες ὁρμῶν. ("Los impulsos son, en efecto, el origen de las acciones y las pasiones son violencia de los impulsos". 501d). En el mismo sentido podríamos referirnos a un pasaje donde se enumeran pasiones calificadas indulgentemente con nombres más suaves, lo que parece haber sido típico del sistema estoico: πυρετὸν μὲν γὰρ οὐδεὶς ὑγίειαν ὠνόμασεν οὐδὲ φθίσιν εὐεξίαν οὐδὲ ποδάγραν ποδώκειαν οὐδ' ὠχρίασιν ἐρύθημα, θυμὸν δὲ πολλοὶ καλοῦσιν ἀνδρείαν καὶ ἔρωτα φιλίαν καὶ φθόνον ἄμιλλαν καὶ δειλίαν ἀσφάλειαν.

("Pues nadie llamará a la fiebre salud, ni a la tisis buena disposición, ni a la gota rapidez del pie, ni a la palidez buen color pero muchos llaman a la cólera valor, al deseo amoroso amistad y a la envidia emulación, a la cobardía precaución", 501a). Esta acusación al estoicismo de velar las pasiones con nombres más gratos aparece también en otros tratados éticos, así De virtute morali (449ab), De cohibenda ira (456f y 462f).

Encontramos así un cierto reconocimiento, por parte de Plutarco, de una doble existencia de pasiones, unas originadas en el cuerpo, otras en el alma. Tal posición concordaría con la posible aceptación, siquiera parcial, de la visión de las pasiones como enfermedades. En tal sentido las pasiones son enfermedades que afectan al cuerpo o al alma del hombre. Si bien no parece ser ésta la posición de Plutarco, no debemos olvidar tampoco que en su tendencia menos moderada las pasiones dependen especialmente del elemento irracional del alma, concomitante del cuerpo y más apegado a él que a la parte superior o entendimiento. En el fondo la discusión viene provocada por una causa de índole lingüístico. Los griegos no tenían la cómoda repartición *affectio* / *passio* para indicar respectivamente lo que pasa por el cuerpo y lo que pasa por el alma; lo uno y lo otro era para ellos un πάθημα. Es en este sentido en el que nos podemos plantear también si hay pasiones buenas y malas.

5. Terapéutica de las pasiones.

Como ya vimos anteriormente hay en Plutarco una herencia de la doctrina platónica que condena el cuerpo siguiendo la tradición órfico-pitagórica. De ahí que nuestro autor se pronuncie en no pocos casos contra las pasiones, consideradas como un mal impuesto al alma por su vivir en el cuerpo. Pero también encontramos una visión más moderada de la pasión. En el primer caso tendrá que existir consecuentemente una terapéutica, en el segundo no.

Un pasaje del *De superstitione* (165c) nos dice que todas las enfermedades y pasiones del alma son vergonzosas:

Αἰσχρὰ μὲν δὴ πάντα τὰ τῆς ψυχῆς νοσήματα καὶ πάθη.

En cambio De curiositate (515c) sólo considera algunas perjudiciales y enfermizas' Ἐπεὶ τοίνυν ἔστι τινὰ πάθη νοσώδη καὶ βλαβερά... Y aún más conciliador es De vitioso pudore (528d) llamándolas no buenas: οὕτω δὲ καὶ πάθη ψυχῆς ἐστὶν οὐ χρηστά.

Varios pasajes nos hablan de las pasiones con un vocabulario ligado a la agricultura, así el De virtute morali (451a) nos presenta las pasiones saliendo de la raíz de la carne: τὰς τῶν παθῶν διαφορὰς ὥσπερ ἐκ ῥίζης τοῦ παθητικοῦ τῆς σαρκὸς ἀναβλαστάνοντος.

("Las diferencias entre las pasiones como brotando lo pasional de la raíz de la carne"). Semejante es el siguiente, del De libidine et aegritudine (p.77 Teubner: Ziegler/Pohlenz): τὰ δὲ πάθη πάντα καὶ ἀσθενείας ὥσπερ ἐκ ῥίζης τῆς σαρκὸς ἀναβλαστάνειν ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον. ("Todas las pasiones y debilidades brotan de la raíz de la carne sobre el hombre"). Las pasiones crecen forzosamente como las plantas dice De invidia et odio (537e): 'Ἀνάγκη τοίνυν τὰ πάθη ταῦτα τοῖς αὐτοῖς ὥσπερ τὰ φυτὰ καὶ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι... ("Es forzoso que las pasiones se alimentan y crezcan como las plantas....").

Hay pasiones ἔμφυτοι así De genio Socratis (584e): Εἰσὶ δὴπουθεν ἐπιθυμίαι πολλαὶ καὶ πολλῶν, ἐνὶ αἷματι μὲν ἔμφυτοι λεγόμεναι καὶ περὶ τὸ σῶμα βλαστάνουσαι πρὸς τὰς ἀναγκαίους ἡδονάς...

("Hay sin duda deseos de muchos géneros y de muchas cosas, algunos innatos creciendo en el cuerpo con los placeres necesarios....") ⁽¹⁷⁾ Y un poco después: ἔθει δὲ καὶ μελέτη πολλὴ μὲν τις ἦδη καὶ τῶν ἐμφύτων ἀπαρῶσαι παθῶν τῷ λόγῳ παρέσχε.

De gen. Socr. 584e), donde se observa otra metáfora marinera.

"Con la costumbre y el entrenamiento se ha prestado ya gran contribución a la razón para achicar las pasiones innatas".

Cuando se han presentado negativamente la curación consistirá, como en el campo, en arrancar la mala hierba o los brotes malos y cuidar los buenos, de este modo habla De vitioso pudore

(529b): ὥς γὰρ γεωργὸς ἄγριον μὲν ἐκκόπτων βλάστημα καὶ ἄγεννῆς αὐτόθεν ἀφειδῶς ἐμβάλλων τὸ σκαφεῖτον ἀνέτρεψε τὴν ῥίζαν...οὕτως ὁ φιλόσοφος φθόνον μὲν ἐξαίρων νέου ψυχῆς, ἄγεννῆς βλάστημα καὶ δυστιθάσευτον...

("Como

el labrador cortando el brote silvestre e inútil, después de haber clavado con cuidado el azadón, arranca la raíz.... así el filósofo extirpando la envidia del alma del muchacho, brote inno-ble y difícil de eliminar...")

En este mismo sentido se nos presenta De curiositate (515b ss.) aunque en este caso la comparación es con una casa que, si no es luminosa, debe ser destruida hasta los cimientos: ἄριστον μὲν ἐξωθεῖν ταῦτα καὶ καταλύειν εἰς ἔδαφος.

Frente a estas soluciones radicales, propias de la cirugía, Plutarco en otros pasajes se muestra más moderado. En primer lugar hay una referencia negativa a la supresión de las pasiones: τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς, οὐκ ἀπαθείας οὐσας ἀλλὰ συμμετρίας παθῶν καὶ μεσότητος.

("Las

virtudes éticas no son la supresión de la pasión sino la proporción y moderación de las pasiones" De virt. mor. 443d). Ya nos hemos ocupado de este pasaje al principio del capítulo, prometiendo volver sobre este aspecto. ¿Qué doctrina mantiene en él Plutarco? Evidentemente se opone al estoicismo y su principio de la ἀπάθεια como fundamento ético y se inclina hacia la visión ética del aristotelismo con el concepto de virtud como

μεσότης . No obstante también habría que comentar el término *συμμετρία* que proviene posiblemente del estoicismo, ya que Zenón consideraba la enfermedad como una *ἀσυμμετρία* de los elementos ⁽¹⁸⁾. Este sentido de la medida con la moderación es una idea fundamental que constituye el punto central entre exceso y falta, así *De virt. mor.* 444b: τὴν δὲ ὀρμὴν τῷ πάθει ποιεῖ τὸ ἥθος..., ὅπως μετρία παρῇ καὶ μήθ' ὑπερβάλλῃ μήτ' ἐγκαταλείπῃ τὸν καιρόν. ("La virtud ética origina el impulso con la pasión.... para que sea moderado y no sea excesivo ni falto según su ocasión") y poco después : τοῦτ' οὖν τοῦ πρακτικοῦ λόγου κατὰ φύσιν ἔργον ἐστὶ, τὸ ἐξαιρεῖν τὰς ἀμετρίας τῶν παθῶν καὶ πλημμελείας. ("Esto es obra de la razón práctica según la naturaleza , el quitar las desproporciones y excesos de las pasiones") y en 444c: οὕτω δ' ὀρίζων τὴν παθητικὴν κίνησιν, ἐμποιεῖ τὰς ἡθικὰς ἀρετὰς περὶ τὸ ἄλογον, ἐλλείψεως καὶ ὑπερβολῆς μεσότητας οὕσας. ("Así limitando el movimiento de la pasión , implanta en lo irracional las virtudes éticas , que son moderación de la falta y el exceso") .

Del mismo modo se expresa en la novena de las *Plat. Quaest.* donde después de comparar las tres partes del alma con las tres cuerdas μέση, ὑπάτη y νήτη (1007e) nos dice:... τὴν ὑπερβολὴν ἀφαιρῶν καὶ πάλιν οὐκ ἔω ἀνίστασθαι παντάπασιν οὐδὲ καταδαρθάνειν τὸ γὰρ μέτριον καὶ σύμμετρον ὀρίζεται μεσότητι· μᾶλλον δὲ τοῦτο τέλος ἐστὶ τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως, μεσότητος ἐν τοῖς πάθεσι ποιεῖν...

(.... "Supri-

miendo el exceso y de nuevo no permitiendo que se relaje en absoluto ni se adornezca pues lo medido y proporcionado se limita con moderación. Más bien éste es el fin de la facultad de la razón , hacer surgir moderación en las pasiones...." 1009a) y poco después: ἡ τοῦ λόγου δύναμις ἀντιλαμβανομένη

κινουμένων ἁλόγως τῶν παθῶν καὶ συναρμάρτουσα περὶ αὐτὴν
εἰς τὸ μέτριον ἐλλείψεως καὶ ὑπερβολῆς μεσότητα καθίστησι.

("La facultad de la razón, oponiéndose

a las pasiones que se mueven irrazonablemente y estableciendo
con respecto a ella una comedida armonía, instituye el tér-
mino medio entre la falta y el exceso " 1009b) .⁽¹⁹⁾ Pasajes que
se nos ofrecen emparentados con los anteriores del De virtute
morali, especialmente con los inmediatos (444 e-f) donde Plutarco
ha recurrido al símil de las cuerdas.

Al adoptar este punto de vista de la metriopatía aris-
totélica frente a la apatía estoica se sigue que Plutarco ya no
considera excluyentes entre sí virtud y pasión, por el contrario
aquella dependerá de la educación de ésta: ἡ ἔξις ... κακία
μὲν ἂν φαύλως, ἀρετὴ δ' ἂν καλῶς ὑπὸ τοῦ λόγου παιδαγωγ-
ηθῇ τὸ πάθος.

("El hábito ... vicio

si la pasión es mal conducida por la razón, virtud si bien").

Este pasaje (443d), ya comentado en este capítulo, 2.1.

parece ofrecernos un resumen de esta otra posición de Plutarco
ante las pasiones.

Frente a estas dos posiciones de Plutarco hemos de
preguntar ?Cuál de las dos es o puede considerarse como vá-
lida ? En cierta medida ambas lo son. La más radical no es,
quizá, totalmente, incompatible con la moderada . La educa-
ción de la pasión no se consigue arrancándola sino enderezán-
dola, viene a entenderse. Para la historia del problema, cuál
de las dos teorías es más antigua y cuál ha sido la evolución
del autor, no nos puede ayudar desgraciadamente la cronolo-
gía de las obras. Pero quizá tampoco se trate exclusivamente
de un problema cronológico. En Plutarco, como ha visto
bien G. Soury, hay menos evolución de ideas que sucesión
o yuxtaposición de puntos de vista que se completan más que
se excluyen ⁽²⁰⁾.

No obstante podríamos decir que Plutarco ha empeñado más en su segunda visión de las pasiones que en la primera. El De virtute morali pese a las críticas de Hartmann⁽²¹⁾ parece una obra de mayor empuje que los otros tratados sobre las pasiones y da medida de mayor madurez. Probablemente Plutarco se sentía más seguro en esta línea que continuaba en cierto modo las vías platónicas.

En consecuencia si todas las pasiones no son radicalmente perversas podrán ser mejores o peores según su educación. A estas enumeraciones de pasiones en la obra de Plutarco, con referencia a su influjo en el hombre dedicamos el apartado siguiente.

6. Las distintas pasiones.

En la abundante producción de Plutarco existen, como hemos visto, bastantes tratados cuyo fin es el estudio de pasiones determinadas. Entre ellos ya hemos dedicado un apartado al De libidine et aegritudine que se ocupa de las cuatro pasiones primarias según la concepción estoica. Pero el objetivo de Plutarco es, en este caso, determinar si estas pasiones son propias del alma o del cuerpo. No encontramos por tanto ni definiciones de estas pasiones, cual se nos han transmitido por diversas vías⁽²²⁾, ni tampoco la enumeración de las pasiones derivadas de ellas o *εἰδὴ* de tales pasiones según la denominación que hallamos en Diógenes Laercio. Otros tratados de índole más específicamente ética han sido citados también al comienzo de este capítulo. Es en estos dos grupos de obras donde preferentemente encontramos enumeradas distintas pasiones.

Aunque no podamos decir que Plutarco distinga taxativamente pasiones buenas y malas, parece como si en un orden práctico sí se diera esta separación. De hecho, pudiera decirse, Plutarco se ocupó más de la curación de las pasiones dañosas al hombre que de establecer una teoría general sobre ellas.

El tratado De invidia et odio se ocupa de establecer diferencias y semejanzas entre φθόνος y μῦσος como también del origen de cada una de las dos pasiones. De vitioso pudore trata como pasión la δυσωπία siguiendo la doctrina aristotélica y asimismo propone su curación mediante práctica y reflexión. De cohibenda ira se ocupa, como es natural, de la ὀργή y su terapéutica.

Si partimos de la enumeración de pasiones hecha por Aristóteles en la Ética a Nicómaco y que reproducimos en las primeras páginas de este capítulo, veremos cómo aparecen todas las pasiones allí citadas en estos tratados plutarqueos. Aparecen, asimismo, gran número de las citadas en las fuentes estoicas antes mencionadas, pero sin encontrar en ningún caso listas exhaustivas. Podremos observar también que, generalmente, es más frecuente la repetición de aquellas pasiones reconocidas como indeseables, otro indicio más del interés moralizador de Plutarco por encima del puramente teórico.

Listas de pasiones nos ofrecen varias de estas obras éticas. Así el Quomodo adulator ab amico internoscatur nos presenta relacionadas entre sí cuatro pasiones: ἡδονὴν ἔρωτος, θυμός, φθόνος y λύπη. De cohibenda ira tras afirmar que todas las pasiones necesitan un proceso de habituación que domina con la práctica lo irracional, enumera θυμός, (cólera), φθόνος (envidia), φόβος (temor), φιλοτιμία (rivalidad) y ὀργή (ira) y más

adelante *φιλία*, *ὀργή*, *ἔχθραι*, *φιλονεικία*, *φθόνος* y por último *ἔλεος*.⁽²³⁾ De esta lista sólo podríamos encontrar como positivos *φιλία* y *ἔλεος*. De tranquillitate animi (468b) nos cita *ὀργή*, *φθόνος* y también *κακοήθεια* (malevolencia) y *ζηλοτυπία* (celos). Parecida es la lista del De fraterno amore (481d) donde la enemistad (*ἔχθρα*) aparece acompañada de las pasiones más lamentables, afán de disputa, ira, envidia, rencor: *πᾶσα μὲν οὖν ἔχθρα πρὸς ἄνθρωπον ἀνθρώπῳ μετὰ τῶν μάλιστα λυπούντων ἐνδυομένη παθῶν, φιλονεικίας, ὀργῆς, φθόνου, μνησικακίας*. De otra parte De capienda ex inimicis utilitate (86b) define celos, afán de disputa y envidia como pasiones fecundas en enemistad: *φθόνον... ζηλον ἢ φιλονεικίαν, ἔχθρας γονιμώτατα πάθη*.

También encontramos una amplia enumeración en Quaest. conv. 5,7,681e *λύπαι, φιλαργυρίαι, ζηλοτυπία, φθόνος...* pero quizás es en De virtute morali donde podemos encontrar una enumeración casi exhaustiva. Así

- 443d *ὀργή αἰδῶς θάρσος*
- 445 b *ἐπιθυμία*
- 447 a *ἐπιθυμία ὀργή φόβος*
- 447 d *φιλοτιμία φιλονεικία χάρις ζηλοτυπία δέος*
- 448 b *ἡδονή δέος λύπη ἐπιθυμία*
- 449 a-b *φόβος ἐπιθυμία λύπη χαρά*
- 451 e *θυμός μισοπονηρία φιλία ἔλεος*
- 452 a *φόβος ἐπιθυμία*
- 452 b *φιλοτιμία ζῆλος*
- 452 c *λύπη φόβος*

Y en 452 d hay una enumeración de las pasiones propias de la juventud: *αἰσχύνην, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν, λύπην, φιλοτιμίαν*.

En esta alusión en especial a las pasiones de los jóvenes (*τὰ πάθη τῶν νέων*) podemos encontrar un reflejo de la creencia en un desarrollo orgánico de las pasiones en el hombre. Así según el De tranquillate animi (474 c) las pasiones son recibidas

ya en el nacimiento como semillas: "ὥστε τούτων ἑκάστου

σπέρματα τῶν παθῶν ἀνακεκραμένα δεδεγμένης ἡμῶν

τῆς γενέσεως.

("De tal modo que

recibiendo en nuestro nacimiento las semillas mezcladas de cada

una de las pasiones..."). El joven tiene pasiones específicas de

su edad y en ellos son más agudas y apremiantes : διὸ νέοι

μὲν ὄξεις καὶ ἱταμοὶ περὶ τε τὰς ὀρέξεις διάπυροι καὶ οἰσ-
τρώδεις αἵματος πλήθει, καὶ θερμότητι.

("Por esto los jóvenes son rápidos e impetuosos, ardientes y

aguijoneados en sus aspiraciones por la cantidad y calor de la

sangre") leemos en De virtute morali 450f. Y a su vez el anciano

ve decaer sus deseos porque en él se extingue la fuente que los

produce : τῶν δὲ πρεσβυτῶν ἡ περὶ τὸ ἦπαρ ἀρχὴ τοῦ ἐπιθυ-

μητικοῦ κατασβέννυται καὶ γίνεται μικρὰ καὶ ἀσθενής.

("Pero de los ancianos el origen del

elemento concupiscente situado en el hígado se extingue y se

hace pequeño y débil". De virtute morali 450f). (24)

Un estudio detallado de cada una de las pasiones mencionadas en este apartado sería largo y quedaría fuera de los objetivos propuestos. Baste pues esta enumeración, si no exhaustiva bastante completa, para cerrar el tema.

7. Conclusiones.

Después de la consideración de estos aspectos del tema de los πάθη en Plutarco parece conveniente dejar subrayados algunos puntos como más significativos.

7.1. En primer lugar hay que insistir en el carácter sintetizador de las doctrinas éticas propio de Plutarco. Sobre las pasiones hemos visto recogidos dos puntos de vista: el peripatético y el estoico. Así en cuanto a la definición de *πάθος* nuestro autor, como vimos en De virtute morali, ha hecho una síntesis de la opinión aristotélica: *πρὸς δὲ τοῦτοις κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα.* (Arist. Ética a Nicómaco 11,5,1106a 5) y asimismo de la estoica en parte, en cuanto al parecer Zenón consideraba la pasión una moción irracional del alma: *ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ ζήνωνα ἡ ἄλογος ... ψυχῆς κίνησις ...* (D.L. VII, 110). Recordemos la definición plutarquiana tal como aparece en De virt. mor. 443 d: *τὸ δὲ πάθος κίνησις τις ἥδη τῆς δυνάμεως...*

Según ésta la pasión no será, como quiere Zenón, una moción del alma toda sino de un aspecto de ella solamente, la *δύναμις*, virtualidad operativa suya, respondiendo la definición estoica al concepto unitario del alma frente a la bipartición o tripartición en Plutarco de raíz platónica-aristotélica.

Parece por tanto que Plutarco al considerar el *πάθος* como una conmoción de la *δύναμις* anímica, no sostiene una doctrina radicalmente distinta de la estoica. Tampoco sería raro que se hubiera inspirado en esa fórmula estoica de la *ἄλογος κίνησις*, testimoniada por Diógenes Laercio, ya que, como hemos visto, para Plutarco la pasión se origina en el elemento inferior, irracional del alma. Otras definiciones de pasión, de origen más claramente o indudablemente estoico, aparecen en Plutarco sin ser abiertamente rechazadas. Tal ocurre con la del De libidine et aegritudine mencionada en el 4.1.: *καὶ γὰρ ἄλλως ὁρμὴ μὲν* (προσ)πλεονάζουσα τὸ πάθος cuyo color estoico parece emplearse, sin embargo, en apoyo de otra doctrina filosófica. También de inspiración estoica es la que se halla en Animine an corporis affectiones sint peiores 501 d: *τὰ δὲ πάθη σφοδρότερες ὁρμῶν.*

Podríamos pensar, y en cierto modo es así, que estas definiciones aparecen ocasionalmente y no son el propio pensamiento del autor sino sólo el fruto de una exposición doctrinal de distintas escuelas filosóficas.

Hay, sin embargo, ante ellas una cierta aceptación. Donde claramente encontramos una refutación enérgica es, en cambio, ante la pasión concebida como juicio, o bien como una razón pervertida o equivocada. Recordemos los pasajes de controversia antiestoica del De virtute morali o en menor medida De animae procr. in Timaeo. Es este aspecto de la doctrina de la Stoa el que irrita más a nuestro autor y provoca en él todo género de argumentaciones contrarias. Si consideramos el fundamento psicológico totalmente opuesto en que se basan las dos doctrinas, unidad del alma en la Stoa, dualidad en Plutarco a través de su filiación platónica- aristotélica, no nos puede extrañar la radicalización ante este punto doctrinal estoico. Pero si, según el testimonio de Diógenes Laercio,⁽²⁵⁾ la concepción de las pasiones como juicios se debe a Crisipo, podremos entender mejor que Plutarco aceptara en parte aspectos de la doctrina estoica, como el de las cuatro pasiones principales debido a Zenón, y rechazase acremente estos otros. No obstante Plutarco suele referirse a la antigua Stoa en bloque y menos a los autores de las distintas doctrinas por sus nombres, lo que apoyaría el juicio general de que no los leyó separadamente sino en repertorios o antologías.

7.2. En este segundo apartado querriamos analizar la actitud valorativa de Plutarco frente a las pasiones. No podemos afirmar que ésta sea unitaria sino más bien fluctuante. Hemos visto en él una cierta vacilación respecto a la pertenencia de las pasiones al cuerpo o al alma, problema que planteaba el opúsculo De libidine et aegritudine. En éste, debido a la mutilación de su final,

quedamos sin conocer la posición última del autor. En otros casos hemos visto claramente la adscripción de las pasiones en el alma ⁽²⁶⁾ originándose en la parte inferior de ella, llamada asimismo frecuentemente τὸ ἄλογον καὶ παθητικόν. En este sentido podemos decir que las pasiones, si no radicalmente malas, si son vistas como peligrosas para el desarrollo armónico de la persona. En esta misma dirección aparece la frecuente asociación de los términos πάθη y νοσήματα, que supone más un uso de vocabulario generalizado ya en esta época, que una verdadera adscripción a la doctrina estoica. La postura de Plutarco ante las pasiones parece situarse, sin embargo, más firmemente en la metriopatía aristotélica y en clara oposición a la apatía estoica. Hemos visto como representativo de este aspecto el tratado De virtute morali, su definición de la virtud ética (443 d) no como supresión de la pasión (ἀπάθεια) sino como proporción y moderación de las pasiones (συμμετρίαι καὶ μεσότητες παθῶν) nos da medida de su concepción teórica. Y si hemos de admitir que en muchos casos la visión de las pasiones en Plutarco aparece con signo negativo tampoco se opone esta última definición a lo sustentado por él en otras obras. La necesidad de proporción y moderación en las pasiones supone un desequilibrio o un mal originario. Lo que difiere en Plutarco es la solución. No consiste ésta, como en el estoicismo, en la supresión de las pasiones sino en su educación.

En cuanto a la adhesión de Plutarco a la doctrina de la metriopatía no sólo se halla un fundamento en la filiación, al fin y al cabo, platónica de Aristóteles, sino también en la propia originalidad de la doctrina de la μεσότης en Platón. ⁽²⁷⁾ Presentaría así el De virtute morali una relación directa con concepciones metafísicas platónicas desarrolladas en él por Plutarco con un carácter ya ético.

7.3. Debemos considerar ahora si realmente existe en Plutarco una conclusión definitiva sobre el origen de las pasiones. Como en el apartado anterior hemos de tener en cuenta una amplia gama de posibilidades. La primera dificultad radica en si las pasiones son propias del cuerpo o del alma. Otra visión de las pasiones adscribe unas como específicas del cuerpo y otras del alma. Incluso podría existir una fusión psíquico-física, cual nos transmite Plutarco como doctrina de Posidonio. Según ésta habría además de pasiones sólo propias del alma o del cuerpo, unas corporales en el alma y otras psíquicas en el cuerpo. Por último también hay la doctrina que las hace dependientes a la vez de cuerpo y alma, del κοινόν.

En cuanto a las pasiones sólo del cuerpo no parece que en ningún caso Plutarco haya sustentado tal doctrina. Ni tampoco podemos encontrar una adhesión firme al origen en el ser humano completo, en el κοινόν, lo que sería un arranque para el estudio psicofísico del alma. Por el contrario parece segura la creencia en su vinculación al alma. Las pasiones son propias del alma, o más bien del elemento irracional del alma. De ahí se derivaría su carácter en cierto modo negativo, ya que este elemento irracional (τὸ ἄλογον) es el más cercano al cuerpo, e incluso, como vimos en los diálogos míticos, puede encontrarse sumergido en él. En este sentido podríamos decir que las pasiones se originan por un desequilibrio entre los dos elementos principales del alma, racional e irracional. Las pasiones se evitarán por tanto, si las dos partes del alma guardan un equilibrio. Esto será en definitiva la metriopatía, el encontrar la moderación de la falta y el exceso: οὕτω δ' ὁρίζων τὴν παθητικὴν κίνησιν, ἐμποιεῖ τὰς ἡθικὰς ἀρετὰς περὶ τὸ ἄλογον, ἐλλείψεως καὶ ὑπερβολῆς μεσότητος οὕσας.

De virt. mor. 444 c.

En cuanto a la consideración de las *πάθη* como *νοσήματα* ya hemos hecho alusión a cuál nos parece el verdadero alcance de estos términos en Plutarco. No obstante querríamos hacer algunas precisiones. La doctrina de la antigua Stoa considera las pasiones como enfermedades en tanto que son una alteración de la *συμμετρία*, del orden unitario del alma. Frente a éstos Posidonio presenta, según los datos ofrecidos por el *De lib. et aegr.* una complejidad mayor. En este caso si podríamos hablar de una equiparación de pasiones y enfermedades, ya que verdaderamente son tales las pasiones somáticas si atendemos a los ejemplos que de ellas nos da Plutarco: *πυρετούς*, *πυκνώσεις*, *περιφύξεις*, *ἀραιώσεις* (*De lib. et aegr.* p. 55 Teubner). No ha seguido, según vemos, Posidonio la doctrina de la antigua Stoa en el capítulo de las pasiones como también se apartó notablemente en el estudio de la *psyche*, inclinándose más al platonismo. Pero nuestro autor sólo nos ha dado noticias de la doctrina posidoniana. En cualquier caso habría una mayor adhesión en él a algunos puntos de la doctrina de los viejos estoicos junto con un notable rechazo de otros de sus aspectos.

7.4. Para terminar haremos un breve resumen de las fuentes de Plutarco en este tema. Si partimos de su indudable platonismo en el tratamiento del tema del alma, habremos de reconocer que, al ser para Plutarco las pasiones fenómenos anímicos, también habrá una inspiración platónica en su enfoque sobre ellas. Tal sería el caso del problema de la *μεσότης* como vimos en páginas anteriores. No obstante es Aristóteles quien se ocupó más sistemáticamente de problemas éticos y parece indudable una lectura atenta de su *Ética a Nicómaco* en el fondo del *De virtute morali*. Respecto a su lectura directa ya hemos visto la acusación hecha a Plutarco por Ringeltaube⁽²⁸⁾ sobre su fuente intermediaria en Andrónico de Rodas. Sin poder naturalmente determinar nada cierto sobre ello es curioso el hecho coincidente de ser éste el

editor de la Ética a Nicómaco en el s.I. a .C. y el haberse ocupado también del problema de las pasiones, lo que culminó en su tratado Περὶ παθῶν . Asimismo atendiendo a los fragmentos conservados de esta obra observamos en ella una notable influencia del estoicismo antiguo. ¿Pudo entonces Plutarco haber recibido conjuntamente ambas influencias a través de su lectura? En cualquier caso es de notar que sólo encontramos en su obra una cita de Andrónico en una ocasión, en la Vida de Sila 26,2, y en relación a otros problemas. Esto hace difícil pensar en un Plutarco inspirado en su lectura y que no le citara nunca sin embargo, cuando es su costumbre hacer mención de gran número de autores . Por consiguiente es más probable que nuestro autor haya conocido de primera mano la Ética a Nicómaco y el De anima y sea fruto de su conocimiento directo el testimonio de su obra.

En cuanto a los estoicos antiguos parece amplio su conocimiento aunque sería difícil saber si pudo leer directamente la amplísima obra de Crisipo , por ejemplo. El que su crítica a la doctrina de las pasiones como juicios está basada en la crítica de esta doctrina intelectualista por Posidonio es algo inseguro . Para poder determinar con certeza cualquiera de estas suposiciones deberíamos contar con testimonios seguros y, en todos estos casos, la pérdida de las obras que pudieran haber sido tales fuentes no permite aventurar conjeturas sin bases reales.

Debe quedar, pues, constancia de la relación segura con Platón y Aristóteles de primera mano y un conocimiento amplio del estoicismo sin poder determinar si fue o no directa la fuente de sus conocimientos.

CAPITULO IX

EL ALMA Y LA EXPERIENCIA ONIRICA

1. Introducción.

En este último capítulo es nuestro propósito considerar otra proyección del hombre, la que inconsciente o subconscientemente tiene lugar en los sueños.

Sabido es que desde Heráclito el sueño ocupa un lugar en el interés filosófico como , desde Homero, encontramos en la poesía la aparición de los fenómenos oníricos en certeras y atinadas imágenes. A lo largo de la extensa obra de Plutarco son frecuentes las alusiones al sueño, a los sueños y su contenido, los ensueños, ocurriendo además desde variados campos de observación y análisis. Plutarco tampoco dedicó, como en el caso de las pasiones, ninguna obra en su totalidad al estudio de este tema. Pero que fue problema que interesó su atención lo demuestra el elevado número de pasajes donde se ocupa de los sueños. Al encontrarse nuestro autor al cabo de una tradición, ya larga, científica y médica no es de extrañar que su obra muestre reflejos varios de las doctrinas sobre el origen y causa del sueño. Pero su interés no es meramente científico ante este tema. Veremos asimismo cómo también su obra presenta la investigación del contenido del sueño, el ensueño, como fenómeno conectado con la "psyche", cuando ésta precisamente se aleja y separa más del cuerpo. Tal postura nos confirma su actitud ante el problema del hombre, dualidad de alma y cuerpo, y aun más, también su sentimiento de la dualidad del alma como compuesto de un elemento superior con implicaciones divinas frente a una "lower soul" más ligada a lo puramente corporal. De ahí se deducirá el comportamiento de esta doble sustancia del alma en el

sueño, según predomine durante él la parte superior o inferior, cosa que por otra parte vendrá determinada por la actitud previa en la vigilia. Dos consecuencias pueden extraerse de tal postulado. Una viene a confirmar la vieja postura plutarquea ante la relación cuerpo/alma, cuando ésta se ve movida por las incitaciones del primero, postura negativa de colorido pitagórico y cuyo último origen viene determinado por la adhesión platónica de Plutarco. La segunda nos traslada a un campo con mayor interés, si cabe, por ser la relación vigilia/sueño un hallazgo psicológico de sumo interés cuyas raíces, -ya veremos citado reiteradamente el famoso pasaje de la República platónica-, nos confirman una vez más la deuda de Plutarco con Platón, como también la agudeza y sensibilidad del primero en la exposición ética del tema.

Esta interrelación alma/cuerpo es una constante en su obra y los pasajes espigados sobre el tema del sueño confirman lo analizado anteriormente en capítulos anteriores. De especial interés resulta ahora recordar la posición del alma frente al cuerpo en los diálogos míticos, donde de una u otra manera vemos como el alma superior, elemento racional o νοῦς-δαίμων vive una vida desconectada más y más del cuerpo en la vigilia, lo que naturalmente podrá favorecer aún más esta separación en el sueño. En este sentido un interés mayor nos ofrece el diálogo De genio Socratis tanto en el mito de Timarco, cuya visión tiene lugar durante la "incubatio" en el antro de Trofonio, a donde el joven ha acudido a informarse sobre la naturaleza del demon socrático, como en la relación que nos ofrece entre sueño y adivinación. Hay además en este segundo tema del diálogo una manifestación de la originalidad plutarquea. La adivinación o premonición de lo futuro, necesitada del sueño para que el alma alcance un mayor grado de pureza, puede ocurrir durante la vigilia. Esto es posible solamente si el alma vive desligada de lo corporal y

éste era precisamente el caso de Sócrates.

Pero el tema de los sueños no aparece únicamente en los diálogos más espiritualistas. Se encuentra asimismo tanto en los pequeños diálogos de un tono más moralizante como también en las Quaestiones Convivales donde su presencia suele relacionarse más bien con temas científicos naturales. Todo ello presenta un abanico de doctrinas y teorías que no siempre son asumidas por nuestro autor como válidas pero que nos dan medida de su conocimiento de las creencias y pensamiento al uso en esos tiempos e igualmente de su postura personal frente a ellas, y frente a las enseñanzas de las distintas escuelas filosóficas. Así veremos cómo pasan por sus páginas desde Heráclito y Demócrito hasta estoicos y epicúreos con Platón y Aristóteles en medio de unos y otros. De Aristóteles son aceptadas, expresamente unas veces y otras de forma tácita, sus explicaciones científicas. De igual modo veremos la presencia de la medicina donde han confluído una serie de teorías que debían hallarse en circulación en su tiempo para explicar el sueño y la vida onírica.

2. El sueño (ὕπνος)

2.1. Teorías psicosomáticas .

Son quizás las Quaestiones Convivales la obra plutarquea más rica en este campo científico del tema, ya que dentro de las pintorescas conversaciones ocurridas tras los banquetes no sólo hay breves alusiones al sueño sino incluso cuestiones integralmente dedicadas a tratar creencias en relación con él. Estas cuestiones no presentan una adscripción firme a unas u otras teorías, cosa que puede estar justificada por no ser siempre Plutarco quien las expresa personalmente, aunque pueda apoyar más o menos a su

portavoz . Vamos a ver una serie de pasajes donde se manifiestan estos aspectos científicos más o menos curiosos a nuestros ojos actuales. Asi ocurre con la cuestión 10 del libro VIII cuyo título es *Διὰ τί τοῖς φθινοπωρινοῖς ἐνυπνίοις ἥκιστα πιστεύομεν;*

("Por qué confiamos menos en los sueños en otoño") o la no menos singular del libro IV, 2:

Διὰ τί τὰ ὕδνα δοκεῖ τῇ βροντῇ γίνεσθαι καὶ διὰ τί τοῖς καθεύδοντας οἴονται μὴ κεραυνοῦσθαι;

("Por qué parecen salir las trufas con el trueno y por qué se cree que los que están durmiendo no son heridos por el rayo").

Varias son las causas del sueño aducidas por Plutarco en diferentes pasajes. Asi vemos relacionado con los procesos digestivos . Las *Quaest. Conv.* 3, 5 , 652 c nos presentan el sueño en relación con un enfriamiento. Trata esta cuestión quinta del vino y de si sus efectos son producir calor o en cambio, como pensaba Epicuro, tiene este líquido unos átomos productores de calor y otros de frío: *διέλεκται δὲ καὶ Ἐπίκουρος ἐν τῷ Συμποσίῳ πολλοὺς λόγους, ὧν τὸ κεφάλαιόν ἐστιν ὧν ἐγῶμαι τοιόνδε· φησὶ γὰρ οὐκ εἶναι θερμὸν αὐτοτελῶς τὸν οἶνον, ἀλλ' ἔχειν τινὰς ἁτόμους ἐν αὐτῷ θερμασίας ἀποτελεστικὰς ἑτέρας δ' αὖ ψυχρότητος.*

. En relación con este tema afirma Plutarco

Ἐπειτα τὸν μὲν ὕπνον οἱ πλεῖστοι περιφύξει γίνεσθαι λέγουσιν καὶ φυκτικὰ τὰ πλεῖστα τῶν ὑννωτικῶν φαρμάκων ἐστίν, ὥς ὁ μανδραγόρας καὶ τὸ μηκόνιον.

("Después muchos dicen que el sueño se produce por un enfriamiento y que las drogas hipnóticas son en su mayoría refrescantes, como la mandrágora y el opio") Como vemos, nuestro autor no asume como propia esta opinión que podríamos creer atribuída a una creencia general de su tiempo, por quienes la emiten (*οἱ πλεῖστοι*). En última instancia

podría remontarse a Heráclito,⁽¹⁾ en cuanto al alma en el sueño disminuye su relación con el elemento ígneo de donde se produciría tal enfriamiento. No obstante una relación más cercana se halla en Aristóteles. Así el De somno et vigilia considera el sueño como un proceso de enfriamiento y en especial podríamos citar por oposición a nuestro pasaje la objeción que el propio Aristóteles encuentra en el caso del vino: καίτοι τοῦτό τις ἀπορήσειεν ἄν, ὅτι μετὰ τὰ σιτία ἰσχυρότατος ὁ ὕπνος γίνεται, καὶ ἔστιν ὑπνωτικὰ οἶνος καὶ ἄλλα θερμότητα ἔχοντα τοιαῦτα, ἔστι δ' οὐκ εὐλογον τὸν μὲν ὕπνον εἶναι κατάψυξιν, τὰ δ' αἷτια τοῦ καθεύδειν θερμὰ.

("Sin embargo alguien podría oponer esto, que el sueño se produce más intensamente después de la comida y son hipnóticos el vino y otras cosas tales productoras de calor, pero no es razonable que el sueño se produzca por enfriamiento y la causa de dormir sea el calor". 457 b, 6-10).

Respecto a la relación de comida y digestión como causantes del sueño no hace Plutarco una exposición detallada pero sí se refiere en varios pasajes a este problema, enlazando asimismo la doctrina del πνεῦμα con tales pasajes, doctrina que aún pudiendo basarse en teorías más recientes de la medicina tiene su último arraigo ya en la doctrina del Corpus Hippocraticum.

En este sentido aparece el prefacio al libro VI de las Quaest. Conv. (686 b) donde se alude a banquetes moderados como el ofrecido en la Academia por parte del mismo Platón a Timoteo, el hijo de Conón, con "mesas que no enfebrecen" (ταῖς ἀφλεγμάντοις, ὥς φησιν ὁ Ἴων, τραπέζαις).

Si es ésta la significación adecuada para ἀφλέγμαντος, cosa por lo demás discutida, encontraríamos aquí también una relación calor/enfriamiento para el sueño, produciendo el primero efectos negativos ya que, según este mismo pasaje, de tales mesas

"se siguen sueños puros y con ligeras fantasías oníricas porque el cuerpo tiene calma y tranquilidad": αἷς ὕπνοι τε καθαροὶ καὶ βραχυδόνειροι φαντασίαι, τοῦ σώματος εὐδίαν καὶ γαλήνην ἔχοντος, ἔπονται...

lo que nos añade otra condición más para el fenómeno del sueño, cual es la tranquilidad y descanso del cuerpo. Las Quaest. Conv. VIII, 10 exponen asimismo las relaciones entre digestión y sueños, en este caso ensueños engañosos, que serían, como ya dijimos anteriormente, los producidos durante el otoño. Algunos amigos de Plutarco y sus hijos resolvían el problema acudiendo a Aristóteles.⁽²⁾ Se trataría en definitiva de los frutos recientes que provocan gases y digestiones pesadas. Esto mismo podría atribuirse a algunos alimentos concretos, desaconsejados a aquellos que quisieran acudir a la adivinación por los sueños: Τοῖς μὲν οὖν σοῖς ἐταίροις ἐμοῖς δ' οὐδὲν ἐδόκει λευκέναι τὴν ἀπορίαν 'Αριστοτέλης, καὶ οὐδὲν ᾤοντο δεῖν ζητεῖν οὐδὲ λέγειν ἄλλ' ἢ τοὺς καρπούς, ὥσπερ ἐκεῖνος, αἰτιᾶσθαι νέοι γὰρ ὄντες ἔτι καὶ σφριγῶντες πολὺ πνεῦμα γεννῶσιν ἐν τῷ σώματι καὶ παραχῶδες· οὐ γὰρ τὸν οἶνον εἰκός ἐστι μόνον ζεῖν καὶ ἀγανακτεῖν, οὐδὲ τοῦλαιον ἂν ἢ νεουργὸν ἐν τοῖς λύχνοις φόφον ἐμποιεῖν, ἀποκυματιζούσης τὸ πνεῦμα τῆς θερμότητος, ἀλλὰ καὶ τὰ σιτία τὰ πρόσφατα καὶ τὴν ὀπώραν ἅπασαν ὀρῶμεν ἐντεταμένην καὶ οἶδοῦσαν, ἄχρι ἂν ἀποπνεύσῃ τὸ φυσῶδες καὶ ἀπεπτον. ὅτι δ' ἔστι τῶν βρωμάτων ἓνια δυσδόνειρα καὶ παρακτικά τῶν καθ' ὕπνον· ὄψεων, μαρτυροῖς ἐχρῶντο τοῖς τε κυάμοις καὶ τῇ κεφαλῇ τοῦ πολύποδος, ὧν ἀπέχεσθαι κελεύουσι τοὺς δεομένους τῆς διὰ τῶν ὀνείρων μαντικῆς.

(" A mis amigos e hijos les parecía que Aristóteles había resuelto tal dificultad y creían que no era necesario investigar ni decir nada sino acusar, como aquél, a los frutos. En efecto, siendo todavía frescos y jugosos producen en el cuerpo gran cantidad de gases perturbadores. Pues no es natural que sólo el vino sea hirviente e irritante ni que el aceite, si es nuevo, chisporrotee en los candiles, causando el calor vapores en oleadas, sino que también vemos cómo los granos recientes y toda la cosecha se ensancha y se hincha hasta que expulsa lo flatulento e indigesto. Y respecto a que algunos alimentos producen malos ensueños y son turbadores de las visiones durante el sueño, tomaban como testimonio las habas y la cabeza del pulpo de lo que ordenan abstenerse a quienes buscan la adivinación mediante los ensueños" 734e-f)⁽³⁾. Este largo pasaje nos ofrece una visión interesante de las explicaciones al uso en tales casos de dispepsias donde, junto a Aristóteles⁽⁴⁾, vemos el eco de tratados hipocráticos como el περὶ φροσῶν. Otra va a ser la interpretación del peripatético Favorino⁽⁵⁾, más inclinado en este caso al materialismo democríteo, pero ya lo veremos más adelante en el apartado referente a la génesis de los ensueños.

De índole igualmente científico-física se nos aparece la teoría mantenida en Quaest. Conv. IV. 2 (665e ss.) como explicación del porqué los que están durmiendo no son heridos por el rayo. En este caso es la mayor o menor condensación de πνεῦμα en los cuerpos la razón y causa de que el rayo sea fulminante o por el contrario pase sin originar daños. Como ejemplo se aduce la fusión del hierro, bronce, plata u oro por el rayo, en suma las sustancias sólidas. Sin embargo el rayo atraviesa sin dañarlas las sustancias ligeras y porosas, como los vestidos o las maderas secas quemando las maderas verdes al absorber su humedad. En esto habrá que buscar las causas del no producir la muerte el rayo a los que duermen, si esto es verdad, dice el retor Doroteo⁽⁶⁾, interlocu

tor aquí de Plutarco. En efecto, el cuerpo de los que están despiertos es más fuerte y consistente y opone resistencia por estar lleno de aire (πνεῦμα). Este, el πνεῦμα, contiene y condensa las sensaciones como en un instrumento musical y de este modo el ser vivo se hace tenso, sólido y compacto. Pero en los sueños se relaja y se vuelve tenue y desigual, perdiendo su tensión y formándose muchos poros por los que, al salir el aire escapan asimismo sonidos y olores. Por esto durante los sueños no existen tales sensaciones: ἐν δὲ τοῖς ὕπνοις ἐξανεῖται καὶ μανδὺν καὶ ἀνώμαλον καὶ ἄτονον καὶ διακεχυμένον, καὶ πόρους ἔσχηκε πολλούς, τοῦ πνεύματος ἐνδιδόντος καὶ ἀπολείποντος, δι' ὧν φωναὶ τε καὶ ὀσμαὶ διεκθέουσιν μηδεμίαν αἰσθησιν ἑαυτὸν παρέχουσαι. (666a-b).

Además la falta del sentido del oído durante el sueño previene de la muerte porque está demostrado que a muchos no les ocurre morir por la fulminación del rayo, sino del miedo al oír los truenos: καὶ μυρίους ἤδη τεθνηκότας ἰδεῖν ἔστιν ὑπὸ βροντῆς οὐδὲν οὔτε πληγῆς ἔχνος οὔτε καύσεως ἔχοντας, ἀλλ' ὑπὸ φόβου τῆς ψυχῆς. ("Es posible ver a innumerables ya muertos por el trueno sin tener huella de golpe ni quemadura sino por temor del alma" 666c).

Por tanto nos encontramos con tres pasajes en que el sueño está considerado en un contexto psico-físico pero respondiendo a dos tendencias científicas distintas. En el primer caso (Q.C. III, 5, 652c) se trataría de la doctrina del enfriamiento de los humores como causa del sueño, doctrina que en relación a otros problemas físicos del hombre se expone en los pasajes conectados inmediatamente con el comentado. En cambio los otros pasajes de una u otra forma se relacionan con la doctrina del πνεῦμα. La Q.C. VIII, 10 que se ocupa de la relación sueño/digestión presenta, como vimos, una interpretación basada en Aristóteles. En este caso, como apuntábamos, no era ajena esta última a la influencia del Corpus Hippocraticum en una obra como el Περὶ φυσῶν, sin olvidar

tampoco la que haya podido recibir esta misma de un "pre-pneumatis mo". En esta última instancia la teoría del pneuma habría que rastrearla en los primeros seguidores sicilianos de Empédocles antes que en los propios médicos pneumáticos dependientes más de la Stoa y de Posidonio. Pero la otra doctrina mantenida sobre el πνεῦμα en Q.C. IV, 2. habría de depender quizás más del médico Erasístrato al que se debe la distinción entre "pneuma" vital (πνεῦμα ζωτικόν) y "pneuma" psíquico (πνεῦμα ψυχικόν). El primero penetrando por la boca y nariz llega a través de los bronquios a los pulmones y por medio de las venas de éstos, al ventrículo izquierdo de donde a través de las aortas ascendente y descendente pasará al cerebro y al resto del cuerpo. Las observaciones de Doroteo se deberían a la consideración de la mayor actividad respiratoria en la vigilia que en el sueño. Parece, pues que se ha utilizado aquí esta doctrina sobre la respiración con el intento de explicar una creencia popular que los interlocutores no toman absolutamente como verídica εἴπερ οὖν τὸ τοὺς καθεύδοντας μὴ ἀποθνήσκειν ὑπὸ κεραυνοῦ ἀληθές ἐστιν...⁽⁷⁾ No obstante debemos hacer notar que la observación sobre la formación de poros durante el sueño, por los cuales escapan con el aire sonidos y sensaciones, podría relacionarse igualmente con las teorías respiratorias de la escuela siciliana. En efecto, ésta sostenía la doctrina de que la respiración se efectuaba por los poros del organismo, además de por boca y nariz.

Respecto a agentes externos del sueño ya hemos visto en Quaest. Conv. III, 5 (652c) la alusión a fármacos hipnóticos como la mandrágora y el opio. También sin citar ninguna especie concreta se alude en este mismo libro al uso de tales drogas. En Q.C. III, 8 (656f) se refiere a las dosis y su eficacia, aunque sólo sea a título de ejemplo, ya que esta cuestión se refiere al problema de la embriaguez: καὶ τῶν ὑπνωτικῶν ἔνιοι λαβόντες ἐνδοτέρῳ τοῦ μετρίου θορυβώδεστερον διατίθενται, πλεον δὲ λαβόντες καθεύδουσιν.

("Y algunos tomando hipnóticos en cantidades menores que la medida sufren excitaciones, pero duermen si toman más").

Igualmente se habla de efectos narcóticos en Quaest. Conv.

III, 8 (658f) pero en este caso la causante es la luna: τοὺς δὲ κατακοιμηθέντας ἐν αὐγῇ σελήνης μόλις ἐξανισταμένους οἶον ἐμπλήκτους ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ναρκώδεις ὄρωμεν ("Vemos que quienes duermen a la luz de la luna se levantan con dificultad como entumecidos en los sentidos y narcotizados"). La luna representa aquí la humedad (y volvemos a la relación humores/sueño): ἡ γὰρ ὑγρότης ὑπὸ τῆς σελήνης διαχομένη βαρύνει τὰ σώματα. ("Pues la humedad fluyendo por obra de la luna hace pesados los cuerpos"). Encontramos aquí la luna como elemento húmedo, en oposición al sol, elemento seco. Esto nos llevaría a una serie de relaciones con diálogos anteriores, especialmente los míticos, donde hemos visto luna y sol como morada de los distintos elementos del alma y ésta misma en un grado mayor o menor de pureza también respecto a humedad o sequedad.

Por último, el De Iside nos ofrece una curiosa receta, la del κῦφι, compuesta de dieciséis ingredientes, cuyos efectos son sedantes e hipnóticos. En este caso son las exhalaciones aromáticas el elemento inductor del sueño, a la manera que los Pitagóricos, dice, usaban la música de la lira antes de dormir de modo que el canto cuidaba el elemento pasional e irracional del alma (τὸ ἐμπαθὲς καὶ ἄλογον τῆς ψυχῆς).

Esta referencia al pitagorismo, hecha solamente de pasada, nos ofrece una última manera de hipnosis, tan en consonancia con las doctrinas de esta escuela, pero que no parece haber sido utilizada especialmente fuera de este ámbito.⁽⁸⁾

2.2. El enfoque místico del sueño. El sueño hermano de la muerte.

La asociación de sueño y muerte es un lugar común en la literatura griega que, como recuerda M.B. Ogle⁽⁹⁾, comienza ya en Homero y se extiende a todo lo largo de ella. Una carta de condolencia de Plutarco, la Consolatio ad Apollonium, cuya autenticidad ha sido puesta en duda desde Wytttenbach⁽¹⁰⁾, serviría de ejemplo por la abundancia de citas como prueba de esta afirmación. Así asocia vida y muerte con sueño y despertar. Se acude a Sócrates quien consideraba: παραπλήσιον... τὸν θάνατον ἦτοι τῷ βαθυτάτῳ ὕπνῳ ἢ ἀποδημίᾳ μακροῦ... ("Semejante la muerte a un sueño profundísimo o a un largo viaje..." Cons.ad Ap. 106f-107d) citando en este caso a Platón en la Apología (40c). Más adelante (107c) es Homero quien aparece citado refrendando la semejanza:

ὕπνος νήγρετος ἥδιστος, θανάτῳ ἄγχιιστα ἐοικώς (Od. XIII, 80)

también la hermandad de ambos:

ἔνθ' ὕπνῳ ξύμβλητο, κασιγνήτῳ θανάτῳ (Il. XIV, 231)

y ὕπνῳ καὶ θανάτῳ διδυμάουσιν (Il. XVI, 672, 682).

así como el símil de la muerte como "sueño de bronce".

Poco después presenta al sueño como una preparación para la muerte: προμύησις γὰρ ὄντως ἐστὶ τοῦ θανάτου ὁ ὕπνος. ("Pues en realidad es el sueño una preparación para la muerte" 107c) lo que considera explicación de la frase: τὸν ὕπνον τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια ("el sueño es considerado como pequeños misterios de la muerte")⁽¹¹⁾.

En esta misma intención se narra seguidamente (107e-f) una anécdota de Diógenes el Cínico, cuando enfermo de gravedad dijo al ser despertado por el médico, "no sucede nada, el hermano precede al hermano": ὁ γὰρ ἀδελφὸς τὸν ἀδελφὸν προλαμβάνει. Tras una larguísima cita del Fedón se cuenta asimismo la conocidísima historia de Cleobis y Bitón para ejemplificar el paso del sueño a la muerte (τοὺς δὲ κατακοιμηθέντας μηκετ' ἀναστῆναι 108f) y después la de Agamedes y Trofonio que fueron recompensados del mismo modo por Apolo: (τοὺς δὲ ποιήσαντας τὸ προσταχθὲν τῇ ἐβδόμῃ νυκτὶ κατακοιμηθέντας τελευτῆσαι. (109a)⁽¹²⁾.

Síntesis de esta doctrina sería la frase que leemos en 107d: εἰ γὰρ δὴ ὕπνος τίς ἐστιν ὃ θάνατος καὶ περὶ τοὺς καθεύδοντας μηδὲν ἐστι κακόν, ὁδηλον ὥς οὐδὲ περὶ τοὺς τετελευτηκότας εἴη ἂν τι κακόν.

("Pues si

la muerte es una cierta forma de sueño y no sucede ningún mal a los que duermen, es evidente que no debería ocurrir ningún mal a los que han muerto"), cuya fuente a juicio de M.B. Ogle sería directa o indirectamente Crantor⁽¹³⁾.

Un pasaje del Amatorius (758b) da pie a P. Boyancé⁽¹⁴⁾ para encontrar aquí una alusión al sueño como dios conductor de las almas "sommeil psychopompe", lo que afirmaría nuevamente esta relación entre ambos fenómenos, sueño y muerte. No obstante es muy frágil toda la teoría pues se basa en una corrección de los manuscritos, así en lugar de leerse: ἔστι δέ τις ἐκείνου κοιμιστὴρ ἐνθύνδε καὶ ἀγωγὸς τῶν ἐν τέλει γενομένων κατευναστικῆς καὶ ψυχοπομπῆς ὥσπερ οὗτος habría de entenderse un ὥσπερ ὁ ὕπνος que vendría apoyado por la cita: οὐ γὰρ με Νόξ ἔτικτε δεσπότην λύρας, οὐ μάντιν οὐδ' ἱατρόν, ἀλλ' ἡγήτορα ψυχῶν.

que va a continuación⁽¹⁵⁾. Más simple resulta pensar en una alusión a Hermes psicopompo, aunque no deja de ser atractiva la hipótesis de este "Hypnos psychopompos", hermano de Lete y de la muerte, conductor de almas hacia el cielo, hacia las Pléyades y no al Hades.

2.3. El sueño como desvinculación de alma y cuerpo.

Por último el fragmento del De anima (Estobeo IV, 52, 49; V.p. 1089 Hense) ofrece también una relación sueño/muerte que comprende tanto una explicación psicofísica como religiosa dentro del ámbito órfico-pitagórico, como veremos. En otro sentido ya fue analizado en el Apéndice de la parte primera. Veamos, pues ahora lo que más interesa a este apartado.

El sueño se nos muestra como lo más grato porque nos aparta de la condición más dura, nuestra unión con el cuerpo:

ἀλλ' ἐπὶ πονόν τινα καὶ κοπῶδη καὶ σκληρὰν ἔοικεν ἐξαιρῶν ὕπνος διάθεσιν ἡδιστον εἶναι· αὕτη δ' ἐστὶν οὐχ ἑτέρα τῆς πρὸς τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν συνδεούσης. ("El sueño parece lo más agradable al apartarnos de una disposición trabajosa, fatigosa y dura. Esta no es otra que la unión del alma con el cuerpo"). Vemos cómo aparece la evocación del órfico σῶμα σῆμα en la atadura del alma y el cuerpo. Sin embargo el alma en el sueño logra volverse ella misma: χωρίζεται γὰρ ἐν τῷ καθέξειν ἀνατρέχουσα καὶ συλλεγομένη πρὸς ἑαυτὴν ἐκ τοῦ διατετάσθαι πρὸς τὸ σῶμα καὶ διεσπάρθαι ταῖς αἰσθήσεσι.

("Pues se aparta (sc. el alma)

al dormir retirándose y concentrándose en sí misma desde su distensión y dispersión por los sentidos" (sc. en la vigilia). Esta explicación nos lleva a Aristóteles, aún cuando en este caso sea en una alusión a la mántica:

Ὅταν γάρ, φησὶν, ἐν τῷ ὕπνῳ καθ' ἑαυτὴν γένηται
ἡ ψυχὴ, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν...

(Cuando en efecto, dice, en el sueño el alma llega a estar en sí misma, tomando entonces su propia naturaleza...) ⁽¹⁶⁾. Rechaza luego Plutarco la teoría de quienes piensan que alma y cuerpo se mezclan más en el sueño ⁽¹⁷⁾. Por el contrario la insensibilidad, el frío, la pesadez y la palidez del cuerpo testimonian el abandono del alma cuando muere y su alejamiento cuando duerme: (τῆς ψυχῆς ἔκλειψιν μὲν ὅταν τελευτήσῃ μετὰ στασιν δ' ὅταν καθεύδῃ). Se reitera pues, aquí, el alejamiento del alma durante el sueño, doctrina sustentada, como ya se ha visto, por los pitagóricos. El placer del sueño radica en la separación y descanso del alma (ἀπόλυσις καὶ ἀνάπαυλα τῆς ψυχῆς) porque abandona su carga, aun debiendo asumirla de nuevo. Pues, mientras al morir huye el alma totalmente del cuerpo, cuando duerme sólo parece escapar. Por eso algunos mueren con sufrimiento pero todos duermen con placer, porque en el primer caso se rompe totalmente la atadura, en el otro se suelta, se afloja y se hace más suave.

No insistiremos ahora en el paralelismo de este último párrafo con los diálogos míticos tanto en contenido como en vocabulario. De ello ya se habló en el Apéndice. Pero sí interesa insistir en el uso de la comparación de sueño y muerte en sus aspectos físico y psíquico. Estamos lejos del uso literario de la Consolatio ad Apollonium y en este fragmento del De anima encontramos junto al aliento religioso el interés científico. No podríamos afirmar por tanto como M.B. Ogle: "...The conception of death as a sleep is not a reflection of popular ideas but represents rather, as is surely the case with the Hellenistic Epigram, a literary convention" ⁽¹⁸⁾. Por el contrario deberíamos decir que ocupando el sueño y la muerte un lugar en el pensamiento primitivo e ingenuo alcan-

zan más tarde un puesto en el especulativo y filosófico.

2.3. Conjunción de ambos enfoques.

Si comparamos los datos ofrecidos por los apartados precedentes se nos presentará una visión doble, diferente, del problema del sueño en el pensamiento plutarqueo. No obstante tal apariencia creemos que se puede afirmar una concepción unitaria última dentro de su aparente discordancia. Hemos de pensar que en los primeros casos se trata de puntos de vista psicofísicos, cuyos representantes son filósofos adscritos a una escuela de un carácter tan marcadamente científico y naturalista como es la peripatética. No es por tanto Plutarco quien se hace portavoz de ellas, sin querer negar tampoco la bastante clara inclinación de nuestro autor ante el pensamiento aristotélico. De otra parte no se olvida en ningún momento la contradicción del hombre, su composición de alma y cuerpo y sus interrelaciones como consecuencia de su convivencia. Tal ocurre en el caso de las digestiones que influyen en el alma y provocan ensueños desagradables. Al mismo tiempo los pasajes del apartado segundo, y especialmente los fragmentos del De anima, nos presentan una visión espiritualista donde el sueño representa la liberación, siquiera temporal, del alma que, separada del cuerpo, se vuelve más ella misma. Tal será la doctrina que consideraremos respecto a la adivinación en los pasajes del De genio Socratis.

El alma, liberada del cuerpo en la vigilia, gracias a su pureza, puede también ser vehículo de la adivinación fuera del sueño. No ocurrirá esto siempre sino solamente a almas especialmente limpias, cual es el caso de Sócrates. Sueño, vigilia significarán lo mismo si el alma se desvincula del cuerpo. En esta postura nos parece encontrarse más bien el Plutarco espiritual sin olvidar tampoco sus vinculaciones científico-filosóficas. ¿Cuáles serán las fuen

tes de esta doctrina espiritualista? Hemos visto en los últimos pasajes reflejos claros del pitagorismo latente en los escritos plutarqueos, indudablemente a través de sus fuentes platónicas. No hemos de olvidar la influencia ejercida por Platón, el Fedro sería aquí un modelo, sin dejar de lado lo que Plutarco pudo conocer del platonismo esotérico. Y por último, junto al Aristóteles científico en su madurez, no debemos olvidar que nuestro autor pudo tener acceso al Aristóteles perdido, a obras de juventud de línea platónica. Tal lo refleja el pasaje, citado en nuestro apartado anterior, del De anima en donde nos parece encontrar ese aliento espiritualista del Estagirita que sólo podemos conocer fragmentariamente por las citas diseminadas a lo largo de la antigüedad.

3. La onirogénesis.

3.1. Teorías materialistas.

Hemos visto en las Quaest. Conv. cómo se atribuían las anomalías y fantasías de los sueños otoñales a la digestión de los frutos jugosos e indigestos de esta estación. Tal era la opinión de los hijos de Plutarco que en este caso se presentaban como portavoces de las doctrinas aristotélicas. Sin embargo, Favorino se opone a esta interpretación y se alza como representante, por esta vez, de las doctrinas materialistas de Demócrito.

Este había sostenido que las imágenes proyectadas por los objetos penetraban en el cuerpo por los poros produciendo las visiones sugeridas durante el sueño. Estas imágenes (εἰδωλα) se desprendían desde toda clase de objetos, ropas, plantas y, más aún de los animales, a causa del movimiento y el calor. Estas imágenes, además de repetir las semejanzas formales de los cuerpos, en lo que coincide Epicuro⁽²⁰⁾ con Demócrito sin seguir el primero más allá en sus razonamientos, también reproducen las conmociones del alma, sus decisiones, sus cualidades morales y pasiones. En nuestro caso concreto la aplicación de la teoría demo

critea se hace a través del trastueque y confusión de las imágenes que, transmitidas habitualmente mediante el aire, se trastornarían especialmente en otoño por ser el aire de esta estación poco favorable por su irregularidad y dureza: ὁ δὲ φθινοπωρινός (sc. ἀήρ), ἐν ᾧ φυλλοχοεῖ τὰ δένδρα, πολλὴν ἀνωμαλίαν ἔχων καὶ τραχύτητα διαστρέφει πολλαχῇ τὰ εἶδωλα καὶ τὸ ἐναργὲς αὐτῶν ἐξίτηλον καὶ ἀσθενὲς ποιεῖ τῇ βραδύτητι τῆς πορείας ἀμαυρούμενον...

("El aire otoñal, en el que los árboles dejan caer sus hojas, por tener grandes irregularidades y aspereza, trastorna y revuelve las imágenes de muchas maneras y hace su diafanidad borrosa y débil, oscurecida por la lentitud de su movimiento..." 735b-c).

Se nos antoja que hay también una cierta relación entre esta doctrina sobre la formación de los ensueños y la anteriormente expuesta sobre la carencia de traumatismos y sensaciones en los que están durmiendo. En la primera la formación de imágenes se efectúa a través de los poros por donde penetran éstas, enviadas desde objetos o seres a través del aire. Inversamente, la falta de sensaciones en el sueño se debe a la salida del aire. Inversamente, la falta de sensaciones en el sueño se debe a la salida del aire (πνεῦμα) por esos orificios como caminos (πόρους ἔσχηκε πολλοῦς), por donde también escaparán olores y sonidos en una segunda fase ⁽²¹⁾. Parece por tanto tanto el proceso contrario. En el primero los εἶδωλα penetran por los poros, en el segundo salen las sensaciones por igual camino. En ambos casos se trata de un proceso material y podríamos decir que también en esta doctrina pneumático-respiratoria hubo una inspiración en Demócrito.

De un pasaje de carácter claramente ético-científico, perteneciente al opúsculo De tuenda sanitate praecepta (129b-c) podemos extraer conclusiones relacionadas con la formación de imágenes en los sueños, dentro también de una trayectoria más bien materialista. En él censura nuestro autor la excesiva interpretación de signos y el descuido, en cambio, de las señales que el cuerpo nos muestra sobre su salud. La profilaxia no debe atender sólo a la alimentación y los ejercicios físicos: ἄλλὰ καὶ τῶν ὕπνων τὸ μὴ συνεχὲς μηδὲ λεῖτον ἀλλ' ἀνωμαλίας ἔχον καὶ διασπασμοὺς εὐλαβεῖσθαι, καὶ τῶν ἐνουπνίων τὴν ἀτοσίαν... ("sino también precaverse de los sueños, de que sean continuados y no sean ligeros con irregularidades e interrupciones y de la absurdidad de los sueños..."). Esta impropiedad de las visiones (φαντασίαι) puede tener sus raíces en causas físicas y así acusar una excesiva abundancia de humores (πληθος ἢ πάχος ὑγρῶν) o bien una perturbación del espíritu (πνεύματος ταραχήν) en el interior, lo cual nos lleva a las doctrinas analizadas en el apartado anterior sobre las causas del sueño en humores o pneuma. En definitiva se trataría nuevamente del equilibrio entre elemento húmedo y seco en el ser humano. La perturbación del πνεῦμα podría deberse quizás, a no haberse producido su salida del cuerpo suficientemente, por lo cual éste no se encontraría en la situación óptima de levedad para producirse el sueño (22).

Si esta última teoría analizada sobre la onirogénesis se nos muestra dentro de la línea científica acostumbrada, las primeras, debidas a Demócrito y Epicuro, no son aceptadas por Plutarco. Tal rechazo lo encontramos en el Adversus Colotem (23) donde se ridiculiza el que los epicúreos consideren reales las imágenes (εἰδῶλα) de los sueños y no acepten los prodigios de Empédocles, cayendo en la misma situación equívoca. No hay por tanto una aceptación de tales doctrinas y Plutarco no las asume en absoluto.

3.2. Teoría ético-psicológica.

Si ya hemos visto en páginas anteriores intuiciones muy agudas en el campo psicológico-científico del sueño, igual ocurre con este otro aspecto donde nos encontraremos con anticipos notables de la moderna psicología.

Estos aspectos no siempre son originales de Plutarco, así ocurre con el famoso pasaje de la República platónica (571c-572c), doblemente comentado por nuestro autor, en el que se reflejan en el ensueño los actos reprimidos en la vigilia, dándose fuera de ella una entrega a toda clase de acciones prohibidas, tanto relaciones incestuosas como participación en comidas no permitidas, antropofagias aludidas levemente como las de Tiestes. En otros casos serán los placeres insatisfechos los que se proyecten en los ensueños para darles cumplimiento en una situación en que no actúan sobre la "psyche" del individuo las condiciones morales. Hay, por tanto, una anticipación de las doctrinas freudianas del subconsciente que analizaremos a continuación. Otros casos nos presentarán la relación del carácter de la persona con la frecuencia de determinados sueños, o por el contrario con la carencia de ellos.

El sueño como problema ético: Correlación entre sueños y virtud.

El interés que los griegos mostraron siempre por el sueño aparece en una vertiente ética con Platón. En la República⁽²⁴⁾ nos encontramos con la clase de sueños propios del alma tiránica. En ella, mientras duerme el elemento razonable (τὸ λογιστικόν), la parte feroz y salvaje (τὸ δὲ θηριώδες τε καὶ ἄγριον que probablemente representa los otros dos elementos (τὸ ἐπιθυμητικόν y τὸ θυμοειδές), aludidos seguidamente, expulsa el sueño y se atreve a toda clase de ignominias.

No es extraño por tanto que Plutarco, tan fiel seguidor de Platón, cite por dos veces precisamente este pasaje de la República, en dos opúsculos De profectibus in virtute y De virtute et vitio que por su contenido justifican más que otros el pertenecer a las Moralia. Ambos se encuentran dentro de esa serie de pequeñas obras de contenido ético de un cierto corte estoico y que confirman la relativa adhesión de nuestro autor a la Stoa en algunos aspectos y sobre todo a algunos de los representantes de la vieja escuela.

El primero, De profectibus in virtute, dedica varias páginas a demostrar cómo, incluso los sueños, pueden ser un indicio de la virtud y del progreso en ella según la opinión de Zenón ("Ὅρα δὴ καὶ τὸ τοῦ Ζήνωνος ὅποιόν ἐστιν. 82f) que sustenta en el pasaje ya mencionado de Platón (τοῦτο δὲ καὶ Πλάτων, ὡς ἔοικε, συνιδὼν πρότερος ἐξεμόρφωσε καὶ διετύπωσε τῆς φύσει τυραννικῆς ψυχῆς τὸ φανταστικὸν καὶ ἄλογον οἷα κατὰ τοὺς ὕπνους ὁρᾷ 83a).

Según Zenón cualquier hombre podía advertir su adelantamiento en la virtud si veía a partir de sus ensueños (ἀπὸ τῶν ὀνειρώων) que no goza con lo vergonzoso, ni acepta ni realiza cosas indignas o inconvenientes durante sus sueños (κατὰ τοὺς ὕπνους) sino que "como en la profundidad diáfana de una calma absoluta brilla el elemento imaginativo y pasional del alma disipado por la razón": ἀλλ' οἷον ἐν βύθῳ γαλήνης ἀκλύστου καταφανεῖ διαλάμπει τῆς ψυχῆς τὸ φανταστικὸν καὶ παθητικὸν διακεχυμένον ὑπὸ τοῦ λόγου (82f-83a).

Es después cuando busca la corroboración en Platón refiriéndose al pasaje de la República del que se cita casi textualmente:

μητρὶ τε γὰρ ἐπιχειρεῖ μίγνυσθαι , como tam-
 bién alude a las comidas prohibidas: καὶ περὶ βρώσεις ὁρμῶν
 παντοδαπὰς (Rep. 571c: βρώματός τε ἀπέχεσθαι μηδενός.)
 Igualmente en sueños el hombre viola la ley valiéndose de los
 deseos desatados que contiene durante el día. Pero aquellos que
 mantienen su elemento irracional obediente, amansado y castiga-
 do por la razón, ni en sueños ni bajo enfermedades quieren
 transgredir las leyes siguiendo sus deseos: οὕτως οἷς ἂν
 εὐπειθὲς τὸ ἄλογον ἦδη καὶ πρᾶον ἢ γεγονὸς ὑπὸ τοῦ
 λόγου καὶ κεκολασμένον, οὔτε καθ' ὕπνου οὔθ' ὑπὸ νόσων
 ἔτι ῥαδίως ἐξυβρίζειν ἢ παρανομεῖν ἐθέλει ταῖς ἐπιθυμίαις.
 Esto sucede porque su elemento irracional se mantiene obediente,
 como los animales de tiro bien entrenados que no intentan desviar
 se del camino, aunque soltase el conductor sus riendas: ὥσπερ
 οὖν τὰ πεπαιδευμένα καλῶς τῶν ὑποζυγίων, οὐδ' ἂν ἀφ' ἡμῶν
 ἡνίκας ὁ ἄρχων, ἐπιχειρεῖ παρατρέπεσθαι καὶ ἀπολείπειν
 τὴν ὁδόν. (83 a-b)

donde encontramos nuevamente una evocación platónica del Fedro
 y el mito del carro y el cochero ⁽²⁵⁾. Porque si el cuerpo por la
 ejercitación de la impasibilidad (τῇ ἀσκήσει τῆς ἀπαθείας)
 puede hacerse tanto él como a sus elementos obediente -y aquí
 vemos inversamente reflejos estoicos- del mismo modo es más
 natural que el alma, dominando el elemento pasional refrene sus
 impulsos peores incluso durante el sueño: πῶς οὐ μᾶλλον εἰκός

ἔστι τῆς ψυχῆς τοῦ παθητικοῦ τὴν ἄσκησιν ἐπιλαβομένην
 οἷον ἐκλεαίνειν καὶ συσχηματίζειν τὰ φαντάσματα καὶ
 τὰ κινήματα μέχρι τῶν ὕπνων πιέζουσιν;

("¿Cómo no es más natural que la ejercitación ocupándose de lo
 pasional del alma pule y modele sus imágenes y emociones presio-
 nándolo hasta en sueños?" 83c).

Así en apoyo de su tesis cuenta una anécdota de Estilpón⁽²⁶⁾, el filósofo de Mégara y el dios Posidón, quien se le había presentado en sueños reprochándole que no le hiciera el sacrificio de un buey. La conclusión favorable del ensueño para Estilpón y los megarenses le hace concluir a Plutarco que quienes tienen ensueños buenos, alegres y sin tristezas (εὐδνειρα καὶ φανὰ καὶ ἄλυπα) demuestran su progreso en el orden moral. En cambio los que tienen ensueños lamentables no han acostumbrado debidamente a su alma, sino solo en opiniones y leyes: οἷστρους δὲ καὶ πτοίας καὶ φυγᾶς ἀγεννεῖς καὶ παιδικᾶς περιχαρείας καὶ ὀλοφύρσεις ἐνύπνιων οἰκτρῶν καὶ ἀλλοκότων ῥαχλαῖς τέ τισι καὶ σάλοις ἔοικέναι, φυγῆς οὕπω τὸ κόσμον ἐχούσης οἰκεῖτον, ἀλλὰ πλαττομένης ἔτι δόξαις καὶ νόμοις, ὧν ἀπωτάτω γιγνομένη κατὰ τοὺς ὕπνους αὐθις ἀναλύεται καὶ ἀναλίσσεται τοῖς πάθεσι.

(... "pero locuras, espantos, huídas innobles y transportes infantiles de alegría o de dolor, propios de ensueños lamentables y extraños que se asemejan a oleadas contra los acantilados, por no tener todavía el alma su orden acostumbrado, sino estar forjada aún con opiniones y leyes, de las que se separa lo más lejos posible en el sueño mientras se libera y desenvuelve en las pasiones" 83d-c)⁽²⁷⁾.

El tratado De virtute et vitio nos ofrece un pasaje que presenta gran paralelismo con el que acabamos de analizar. Si en el anterior el progreso moral se comprueba por la ausencia de en sueños intranquilos y desagradables, aquí el vicio, oculto durante el día por pudor, se manifiesta en los sueños: μεθ' ἡμέραν μὲν γὰρ ἔξω βλέπουσα καὶ συσχηματιζομένη πρὸς ἑτέρους ἢ κακία δυνωπεῖται καὶ παρακαλύπτει τὰ πάθη, καὶ οὐ παντάπασιν

ταῖς ὁρμαῖς ἐκδίδωσιν ἑαυτὴν ἀλλ' ἀντιτείνει καὶ
καὶ μάχεται πολλάκις· ἐν δὲ τοῖς ὕπνοις ἀποφυγοῦσα
δόξας καὶ νόμους καὶ πορρωτάτῳ γενομένη τοῦ δεδιέναι τε
καὶ αἰδεῖσθαι, πᾶσαν ἐπιθυμίαν κινεῖ καὶ ἐπαναγέλρει τὸ
κακόηθες καὶ ἀκόλαστον. "μητρὶ τε γὰρ ἐπιχειρεῖ μίγνυσθαι,
ὥς φησιν ὁ Πλάτων, καὶ βρώσεις ἀθέσμους προσφέρεται καὶ
πράξεως οὐδεμίας ἀπέχεται, ἀπολαύουσα τοῦ παρανομεῖν ὥς
ἀνυστόν ἐστιν εἰδώλοις καὶ φάσμασιν εἰς οὐδεμίαν
ἡδονὴν οὐδὲ τελείωσιν τοῦ ἐπιθυμοῦντος τελευτῶσιν, ἀλλὰ
κινεῖν μόνον καὶ διαγριάζειν τὰ πάθη καὶ τὰ νοσήματα
δυναμένους.

("Durante el día mirando afuera y conformándose respecto a otros, el vicio siente pudor y oculta sus pasiones, y no se entrega en absoluto a sus impulsos sino que se opone y combate muchas veces. En los sueños escapando a las opiniones y leyes, estando más allá del temor y la vergüenza mueve cualquier deseo y despierta lo maligno y silencioso. 'Pues intenta cohabitar con su madre', como dice Platón, y se entrega a comidas prohibidas y no se aparta de acción alguna, gozando con la transgresión de las leyes, tanto como le es posible, con imágenes y visiones que no acaban en ningún placer ni cumplimiento del deseo, sino que sólo pueden mover y exasperar las pasiones y las enfermedades" 100f-101b).

Como anticipábamos el paralelismo es total. De una parte tenemos la cita de Platón en la República, literal en parte, "intenta cohabitar con su madre", y luego la alusión al mismo pasaje de las comidas prohibidas, donde debemos notar el término ἀθέσμους con referencia a los banquetes antropofágicos de los mitos, como el de la leyenda de los Atridas. De otra no debemos olvidar el vocabulario, así la pareja δόξας καὶ νόμους o el uso de παρανομεῖν en ambos pasajes. Por último, tampoco de-

bemos dejar de considerar el tono estoico en el tratamiento de las pasiones, así la ὁρμή y el uso conjunto de pasiones y enfermedades (τὰ πάθη καὶ νοσήματα) que ya se estudió en el capítulo anterior. También observamos en ambos pasajes cómo Plutarco ha recogido de Platón la aguda observación que luego utilizará la psicología moderna: los sueños son reflejos de las preocupaciones y represiones de la vigilia. Solamente que en nuestro caso Plutarco, siguiendo los criterios éticos estoicos, encuentra cierta responsabilidad en los sueños de contenido moral negativo, lo que de otra parte no dejó tampoco de ser aceptado parcialmente en el moralismo de signo cristiano. En este sentido negativo se sitúan algunas breves alusiones al contenido de los sueños, como la de De capienda ex inimicis utilitate (87c) donde refiriéndose a los sentimientos de odio acusa la despreocupación por los allegados mientras que no olvidamos a los enemigos ni en sueños: οἱ μὲν γὰρ φίλοι νοσοῦντες ἡμᾶς πολλάκις καὶ ἀποθνήσκοντες λανθάνουσιν ἀμελοῦντας καὶ ὀλιγοροῦντας, τῶν δ' ἐχθρῶν μονονουχὶ καὶ τοὺς ὀνειρούς πολυπραγμονοῦμεν.

("Pues los amigos enferman muchas veces y mueren sin que lo advirtamos, despreocupándonos y teniéndolo por poco importante pero nos ocupamos casi sólo de los enemigos durante nuestros ensueños"). Igualmente los deseos insatisfechos se proyectan en el sueño (1089b): ὥσπερ ἐν ὕπνοις διψῶντος ἢ ἐρῶντος ἀτελεῖς ἡδοναὶ καὶ ἀπολαύσεις δριμύτερον ἐγείρουσι τὸ ἀκόλαστον.

("Como en los sueños los placeres y goces insatisfechos de la bebida o del amor despiertan más agudamente lo licencioso..."). En esta línea hay que interpretar la relación de sueños con un contenido argumental sangriento que comienza por el de Clitemestra en Estesícoro y prosigue con varios similares pero no míticos, en el De sera 555a. Plutarco

ha utilizado estos terribles sueños como demostración de la posibilidad del castigo, aún en vida, frente a los que acusan a la divinidad del castigo tardío de los malvados y concluye:

ὥστε εἰ μὴθὲν ἔστι τῇ ψυχῇ μετὰ τὴν τελευτήν, ἀλλὰ καὶ χάριτος πέρας ἀπάσης καὶ τιμωρίας ὁ θάνατος, μᾶλλον ἂν τις εἴποι τοῖς ταχὺ κολαζομένοις τῶν πονηρῶν καὶ ἀποθνῆσκειν μαλακῶς καὶ ῥαθύμως χρῆσθαι τὸ δαιμόνιον.

("De tal manera que si nada hay después de la muerte sino que el morir es el límite de toda gracia y castigo, nadie podría decir que la divinidad trató blanda y suavemente a otros malvados que murieron castigados en seguida"). Así en este contexto los sueños revisten un contenido ético, al aparecer como instrumento de castigo en vida para los que delinquieron.

Contrariamente otros dos pasajes reflejan la calificación positiva del sueño apacible de una buena conciencia. Son dos anécdotas una del *De Iside et Osiride* y otra ya aludida, la de Estilpón en el *De profectibus in virtute*. En la primera Techneatis, rey de Egipto, quien se había distinguido por su condena de la vida licenciosa introducida por el Rey Menes, duerme apaciblemente en un jergón de paja tras una comida frugal: εἴτα κοιμηθεὶς βαθὺν ὕπνον ἐπὶ στιβάδος. (354b). Estilpón vió en sueños a Posidón irritado pero no se alteró por ello, y le explicó por qué en lugar de un buey tuvo que sacrificarle sólo las pequeñas ofrendas existentes en su casa. El dios lo comprendió así y prometió abundancia de anchoas para los megareses. Esta segunda anécdota del *De prof. in virt.* 83 c-d insiste en el reflejo de una buena conciencia en aquellos cuyos ensueños son εὐδόνειρα καὶ φανὰ καὶ ἄλυπα, como veíamos previamente en el análisis de este tratado.

3.3. El sueño y la melancolía.

El De defectu oraculorum nos ofrece un pasaje sumamente significativo para la correlación de cuerpo y alma en el sueño y en formación de los ensueños. Se está comparando a la embriaguez el estado entusiástico y se concluye que no siempre los efectos del vino o de la flauta son los mismos pues depende de la clase de *κράσις* producida. Y prosigue Lamprias: *μάλιστα δὲ τὸ φανταστικὸν ὅμοιον τῆς ψυχῆς ὑπὸ τοῦ σώματος ἀλλοιούμενου κρατεῖσθαι καὶ συµμεταβάλλειν, ὥς ὁμολογεῖται ἀπὸ τῶν ὀνείρων. ποτὲ μὲν γὰρ ἐν πολλὰς γιγνόμεθα καὶ παντοδαπαῖς ἐνυπνίων ὄψεσι, ποτὲ δ' αὖ πάλιν πάντα γίνεται γαλήνη καὶ ἡσυχία τῶν τοιούτων.* (Y especialmente parece que el elemento imaginativo del alma es dominado por la alteración del cuerpo y cambia, como es evidente a partir de los ensueños. Unas veces nos encontramos con muchas y variadas visiones de ensueños, otras veces, al contrario, de nuevo se hace una calma total y descanso de los tales " 437 e). Así se sabe de personas que nunca han tenido ensueños y se refiere Lamprias a un contemporáneo y conocido de todos, Cleón de Daulias, y de entre los antiguos a Trasimedes de Herea.⁽²⁸⁾ La razón estará en la disposición especial de la *κράσις* de cada hombre y así el hombre melancólico será el más predispuesto a tener ensueños: *αἰτία δ' ἡ κράσις τοῦ ὥσπερ αὖ πάλιν ἡ τῶν μελαγχολικῶν πολυόνειρος καὶ πολυφάνταστος, ἥ καὶ δοκεῖ τὸ εὐθυδνειρον αὐτοῖς ὑπάρχειν. ἐπ' ἄλλα γὰρ ἄλλοτε τῷ φανταστικῷ τρεπόμενοι, καθάπερ οἱ πολλὰ βᾶλλοντες, ἐπιτυχάνουσιν πολλάκις.* ("La causa es la mezcla del cuerpo, como de otra parte de nuevo la de los melancólicos (*sc* *κράσις*) está inclinada a muchos ensueños y visiones, gracias a la cual parece que poseen la facultad de ensueños verdaderos, porque vueltos a lo imaginativo de una forma u otra, como los que hacen muchos disparos, muchas veces atinan" 437 f). Esta atribución de visiones y ensueños al carácter melancólico se encuentra también en el Adversus Colotem 1123- ab:

Ἄλλ' ἵνα τᾶλλα ἑάσω, τί μᾶλλον ἐναργὲς οὕτως ἐστὶ καὶ πεπιστευμένον ὥς τὸ παρορᾶν καὶ παρακοῦειν ἐν πάθεσιν ἐκστατικοῖς καὶ μελαγχολικοῖς ὄντα, ὅταν ἡ διάνοια τοιαῦτα πάσχη καὶ ταράττεται.

("Pero para dejar los demás razonamientos, ¿qué es más evidente y digno de crédito que quién se encuentra afectado por pasiones extremadas y melancólicas cree ver y escuchar, cuando su entendimiento sufre tales cosas y está perturbado?").

También la consideración del carácter melancólico como propenso a ensueños y fantasías se encuentra ya en Aristóteles: ὅτε δὲ τεταραγμένα φαίνονται αἱ ὄψεις καὶ τερατώδεις, καὶ οὐκ εἰρόμενα τὰ ἐνύπνια, οἷον τοῖς μελαγχολικοῖς καὶ πυρέττουσι καὶ οἰνωμένοις, aunque aquí se lligan las visiones monstruosas y los sueños intranquilos también a los estados de fiebre o embriaguez. (28)

En definitiva estos últimos pasajes resaltan nuevamente la dependencia de Plutarco respecto a Aristóteles también en el campo científico, lo que es natural en este diálogo De defectu, muy influido, como ya vimos, por el pensamiento del Estagirita. Pero si consideramos los diversos aspectos relacionados con el sueño, tratados en este apartado, veremos cómo se confirma la apreciación que hacíamos al principio, la de la variedad de fuentes utilizadas por Plutarco en este tema.

3.4. Deisidaimonia y ensueño.

Plutarco, que ha dedicado un pequeño tratado a la superstición, hace alusiones a su relación con el sueño tanto en ésta como en algunas de sus otras obras.

Refiriéndonos a este tratado, el De superstitione, en primer lugar, hemos de notar que nuestro tema aparece no al

comienzo, sino ya introducido el que le da el título. Para Plutarco la superstición es el peor y más irremediable de los temores:

Φόβων δὲ πάντων ἀπρακτότατος καὶ ἀπορώτατος ὁ τῆς
δεισιδαιμονίας (165 d).

Quien teme a los dioses (ὁ δὲ θεοῦς δεδιώς), que es lo que en definitiva es el supersticioso (ὁ δεισιδαίμων) teme todo, tierra, mar, aire, cielo, oscuridad, luz, ruido, silencio, ensueños. Los esclavos olvidarse de su condición mientras duermen, el sueño aligera las ataduras de sus grilletes, las inflamaciones en las heridas, las mordeduras feroces de la carne y los dolores extremados se alejan de los que duermen. Y citando unos versos de Eurípides

ὦ φίλον ὕπνου θήλγετρον ἐπίκουρον νόσου,
ὥς ἡδὺ μοι προσήλθες ἐν δέοντι γε.

Orestes 211-212

afirma: τοῦτ' οὐ δίδωσιν εἰπεῖν ἡ δεισιδαιμονία μόνη γὰρ οὐ σπένδεται πρὸς τὸν ὕπνον...

("Esto no puede decirlo la superstición, pues ella sola no hace treguas con el sueño ...". Y prosigue: ἀλλ' ὥσπερ ἐν ἀσεβῶν χώρῳ τῷ ὕπνῳ τῶν δεισιδαιμόνων εἶδωλα φρικώδη καὶ τεράστια φάσματα καὶ ποινὰς τινὰς ἐγείρουσα καὶ στροβοῦσα τὴν ἀθλίαν ψυχὴν ἐκδιώκει τοῖς ὀνείροις ἐκ τῶν ὕπνων...

("....sino que como en el infierno de los impíos también en el sueño de los supersticiosos despertando (sc. la superstición) imágenes monstruosas y estremecedoras y distintos castigos y perturbando al alma infortunada la persigue con las pesadillas de los sueños...."). Además el supersticioso al despertar cree en todo lo soñado y para interpretar los sueños se entrega en menos de conjuradores y charlatanes εἰς ἀγύρτας καὶ γοήτας ἐμπροσθέντες (166 a) y así prolongan su estado miserable con

la multitud de remedios a los que deben entregarse. Y lo que el poeta cómico decía contra los que adornaban con demasiada riqueza los hechos, lo podría parafrasear el supersticioso, dice Plutarco, y frente al

ὅ τι μόνον ἡμῖν προῖκ' ἔδωκαν οἱ θεοὶ
ὑπνον, τί τοῦτο πολυτελὲς σαυτῷ ποιεῖς;

(C.A.F. III, 348)

decir: ὅ τι τὸν ὑπνον οἱ θεοὶ λήθην κακῶν ἔδωκαν ἡμῖν καὶ ἀνάπαυσιν, τί τοῦτο κολαστήριον σαυτῷ ποιεῖς ἐπίμορον καὶ ὀδυνηρόν, τῆς ἀθλίας φυγῆς εἰς ἄλλον ὑπνον ἀποδράναι μὴ δυναμένης.

("Lo que los dioses nos concedieron como olvido y descanso, el sueño, ¿por qué tu te lo haces lugar de castigo permanente y doloroso, no pudiendo huir tu miserable alma a otro sueño?" 166 c).

Resume el tema Plutarco, acudiendo a una cita de Heráclito: ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀναστρέφεισθαι.

("Heraclito dice que

para los que están despiertos existe un solo mundo común, mientras, que cada uno de los que duermen se vuelve al suyo particular") para oponer a este juicio la visión que del cosmos tiene el supersticioso: τῷ δὲ δεισιδαίμονι κοινὸς οὐδεὶς ἐστὶ κόσμος· οὔτε γὰρ ἐρηγορῶς τῷ φρονοῦντι χρῆται οὔτε κοιμώμενος ἀπαλλάττεται τοῦ ταραττοντος, ἀλλ' ὄνειρώττει μὲν ὁ λογισμός, ἐρηγήγορε δ' ὁ φόβος ἀεί, φυγὴ δ' οὐκ ἔστιν ἢ μετὰ στασις.

("Para el supersticioso no hay mundo alguno común pues ni despierto usa de la razón, ni dormido se aleja de la que le perturba sino que su poder de razonar dormita mientras su temor siempre está despierto y así no hay escapatoria ni cambio".)

Estos pasajes son los más significativos en este tema.

Relacionados también con él parece la pequeña alusión del De prof. in virtute (85 d): ὥπερ αὖ τοῦναντίον οἱ καταμελήσαντες ἑαυτῶν καὶ διαφθαρέντες οὐδ' ἐν ὕπνῳ τοὺς προσήκοντας ἀτρέμα καὶ καὶ ἀδέως ὀρώσιν. ("Como por el contrario de nuevo los que se despreocupan de sí mismos y autodestruyen ni en el sueño pueden ver a sus parientes sin miedo y temor"). Más claro aparece el De virtute et vitio 100 f: βαρεῖα συνέκδημος οὔσα δι' ἁλαζονείαν καὶ πολυτελῆς σύνδειπνος ὑπὸ λιχνείας καὶ σύγκοιτος ὀδυνηρά, φροντίσι καὶ μερίμναις καὶ ζηλοτυπίαις ἐκκόπτουσα τὸν ὕπνον καὶ διαφθείρουσα. καὶ γὰρ ὃ καθεύδουσι τοῦ σώματος ὕπνος ἐστὶ καὶ ἀνάπαυσις, τῆς δὲ ψυχῆς πτοῖται καὶ ὄνειροι καὶ ταραχαὶ διὰ δεισιδαιμονίαν.

([Sc. El vicio] es un compañero pesado por su arrogancia en el viaje, en el banquete por su glotonería y doloroso en el lecho, interrumpiendo y destruyendo el sueño con preocupaciones, cuidados y celos. Pues lo que es sueño y descanso del cuerpo para quienes duermen, son espantos, ensueños y turbaciones del alma a causa de la superstición").

De este modo hemos podido observar que la posición de Plutarco es aquí negativa respecto al contenido de los sueños y que en cierto modo debe chocar con el problema de la adivinación. Hemos visto, en efecto, cómo condena la visita a intérpretes de los sueños en el De superstitione, llamándoles charlatanes y conjuradores. Es posible que no quiera referirse en este caso a otros, digamos, intérpretes oficiales solventes, como sería otro género de adivinos. No obstante parece aquí poco positiva su postura respecto a la adivinación por los sueños. En el apartado siguiente tendremos ocasión de analizar otros textos para ver si es o no favorable en otros casos a un fenómeno de tal trascendencia como fue para los antiguos la adivinación.

3.5. Parapsicología onírica.

Otro aspecto, no sin relación con la temática anterior, nos ofrece la creencia sustentada por Plutarco sobre la dependencia de alma y cuerpo, o aquí quizá mejor, la ausencia de esa ligazón entre ambos que se produce en el sueño. En efecto el alejamiento (μετάστασις) que experimenta el alma en este estado, apartándose de su forzosa conexión le procura la tranquilidad necesaria para tener experiencias imposibles en la vigilia. Nuevamente en este caso observamos el espiritualismo plutarqueo, al considerar un bien ese apartamiento, que conduce al alma incluso a una separación de su soporte material, tales son los casos en que se nos relatan anécdotas de almas viajeras durante el sueño además de las experiencias mánticas más ligadas con los procesos oníricos.

La originalidad de Plutarco se manifiesta aquí en la sustentación de una doctrina extrema respecto a los procesos adivinatorios y es que la adivinación puede ocurrir igualmente en la vigilia si el alma tiene el grado de pureza debido para la percepción de los fenómenos extrasomáticos. Tales serán los casos, como veremos, del De defectu oraculorum y en especial el del De genio Socratis.

La adivinación por los sueños

Que los griegos emplearon desde tiempos remotos el sueño como medio de conocer la voluntad de los dioses es cosa sabida y siempre se acude, naturalmente, a los versos de Homero, puestos en boca de Aquiles

ἀλλ' ἄγε δὴ τινα μάντιν ἐρελομεν ἢ ἱερῆα,
ἢ καὶ ὄνειροπόλον, καὶ γὰρ τ' ὄναρ ἐκ Διὸς ἐστίν,

Para Plutarco sigue teniendo validez tal sistema de adivinación y así en el *Septem sapientium convivium* dice por medio de uno de sus personajes: 'Ἰπολαβῶν οὖν ἐγὼ τοῦ Κλεοδώρου διαλιπόν-
τος, "ἐκεῖνο δ' οὐ λέγεις", εἶπον, ὅτι καὶ τὸν ὕπνον ἅμα τῇ
τροφῇ συνεκβάλλομεν· ὕπνου δὲ μὴ ὄντος οὐδ' ὄνειρός ἐστιν,
ἀλλ' οἴχεται τὸ πρεσβύτατον μαντεῖον.

("Y tomando yo la palabra, al dejarla Cleodoro, dije: También expulsamos el sueño con el alimento; pero no habiendo sueño no hay tampoco ensueño sino que se nos va nuestro más antiguo modo de adivinación " *Sept. sap. conv.* 158 f).

No obstante este tema aparece tratado de modo muy complejo, lo que no es extraño por otra parte, pues en nuestro autor se entrecruzan diversas valoraciones sobre la adivinación y sus medios de obtención. Ciertas teorías son totalmente rechazadas, así la negativa epicúrea, para otras se presentan abonadas por unos u otros de sus portavoces y esto, si no supone una aceptación total por Plutarco, debe significar al menos que no hay un rechazo absoluto.

Por Diogenes Laercio sabemos que los pitagóricos consideraban a los demonios intermediarios de los sueños: εἶναι τε πάντα τὸν ἄέρα ψυχῶν ἔμπλεων· καὶ ταύτας δαίμονάς τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι· καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τοὺς τ' ὀνείρους καὶ τὰ σημεῖα νόσους τε...

... ("Y todo el aire está lleno de almas. Y éstas son llamadas demonios y héroes y por éstas son enviados a los hombres los ensueños y los signos y las enfermedades...." D.L. VIII, 32). Lo que no queda bien precisado es si estas almas que pueblan el espacio son almas encarnadas en cuerpos o ya liberadas de ellos. Para la segunda suposición encontramos una prueba en llamadas "demonios" y "héroes". Todo esto nos lleva

a la identificación de νοῦς y δαίμων en Plutarco, ya estudiada en capítulos anteriores, especialmente en relación al De genio Socratis, y en tal caso podríamos pensar que, al menos nuestro autor, esas almas o démones pueden ser las almas puras, más separadas por su misma pureza del cuerpo con el que están unidas por una sutil atadura. En ese sentido se nos aparece la anécdota de Hermodoro de Clazómenas que se encuentra al final del mito de Timarco. El alma de Hermodoro abandonaba su cuerpo por la noche, supuestamente mientras dormía, pero también durante el día. Este Hermodoro, o más bien su alma, pertenecía a ese género de almas "bien embridadas, obedientes a su demon":

ἐκ δὲ τῶν εὐνύων ἐκείνων καὶ κατηκόων εὐθύς ἐξ ἀρχῆς καὶ γενέσεως τοῦ οἴκελου δαίμονος καὶ τὸ μαντικὸν ἐστὶ καὶ θεοκλυτούμενον γένος.

("De aquellas bien embridadas y obedientes en seguida desde su origen y nacimiento al demon familiar procede la raza de adivinos y profetas".) Y prosigue: ὧν τὴν Ἑρμοδώρου τοῦ Κλαζομενέου ψυχὴν ἀκήκοας δῆπουθεν ὥς ἀπολείπουσα παντάπασιν τὸ σῶμα νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν ἐπλανᾶτο πολλὸν τόπον. εἴτ' αὖθις ἐπανήκει πολλοῖς τῶν μακρὰν λεγομένων καὶ πραττομένων ἐντυχοῦσα καὶ παραγενομένη...

("De entre las cuales sin duda has oído cómo el alma de Hermodoro de Clazómenas abandonando totalmente el cuerpo de noche y durante el día andaba errante por muchos lugares, después regresaba nuevamente conversando con muchos y dando testimonio de las cosas dichas y sucedidas lejos..." De gen. Socr.

592 c-d). Lo que sigue, y es la rectificación dada a Timarco por la voz, no nos interesa aquí especialmente y ya fue comentado. (30)

Nos interesa más la posible relación pitagórica de este pasaje y su inserción por Plutarco en un diálogo como el De genio tan intensamente dedicado al tema de la mántica y también parcialmente a los pitagóricos con la figura de Teanor.

Por otra parte la intervención de los démones en los sueños se halla asimismo en Platón: διὰ τούτον (sc. δαίμων) καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαντεῖαν πᾶσαν καὶ γοητεῖαν. θεὸς δὲ ἄνθρωπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἄνθρώπους, καὶ ἐγρηγοροῖσι καὶ καθεύδουσι.

(" A través de éste (sc. el demon) ocurre toda la mántica y el arte de los sacerdotes que se encargan de sacrificios, misterios, versos y toda adivinación y predicción. Porque (el) dios no se mezcla con el hombre, sino que por medio de éste (sc. el demon) sucede la unión y el diálogo de los dioses con los hombres ya sea despiertos o dormidos! Banquete 202 e - 203 a).

Esta tradición de los démones como intermediarios la ha continuado también Aristóteles, probablemente en su filiación de discípulo platónico: Ὡς δὲ ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὄνει-
ρώττει τινά, θεόπεμπτα μὲν οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια, οὐδὲ γέ-
γονε τούτου χάριν δαιμόνια μέντοι· ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θε
("Porque enteramente algunos de los demás animales tienen sueños, pero no serían estos ensueños enviados por los dioses ni ocurren a causa de esto, sin embargo son demónicos; pues la naturaleza es demoníaca, pero no divina". Arist. De somno et div. 463b 12-15).

Apoyando lo expuesto anteriormente en relación al párrafo comentado del De genio Socratis se nos muestra un pasaje perteneciente al De defectu oraculorum.⁽³¹⁾ En él encontramos igualmente la relación sueño/adivinación pero partiendo de la dimensión mántica del alma, dimensión que se manifiesta en sus estados de mayor pureza, de la

separación del cuerpo por tanto, verificada en el sueño y en la muerte: Ταύτην οὖν ἔχουσai τὴν δύναμιν αἱ ψυχὰι σύμφυτον μὲν ἀμυδρὰν δὲ καὶ δυσφάνταστον, ὅμως ἐξανθοῦσι πολλάκις καὶ ἀναλάμπουσιν ἔν τε τοῖς ἐνυπνίοις καὶ περὶ τὰς τελευτᾶς ἔνιαι, καθαροῦ γιγνομένου τοῦ σώματος ἢ τινα κρᾶσιν οἰκέλαν πρὸς τοῦτο λαμβάνοντος, ἢ τὸ λογιστικὸν καὶ φροντιστικὸν ἀνίεται καὶ ἀπολύεται τῶν παρόντων τῷ ἀλόγῳ καὶ φαντασιαστικῷ τοῦ μέλλοντος ἐπιστρεφομέναις.

("Teniendo esa capacidad innata las almas, pero oscurecida y sin representaciones, sin embargo afloran muchas veces y resplandecen algunas en los ensueños y en la proximidad de la muerte, al hacerse puro el cuerpo o al tomar cierta mezcla adecuada a esto, con lo cual la parte razonable y discursiva se relaja y se libera de las cosas presentes cuando se vuelven las almas a lo irracional e imaginativo del futuro". De def. 432 c).

Nos interesa subrayar especialmente en este pasaje cómo de nuevo se insiste en la separación de alma y cuerpo en el proceso adivinatorio. La otra posibilidad, la de la κρᾶσις adecuada para la mántica ya fue comentada anteriormente.⁽³²⁾ Pues bien, la capacidad adivinatoria dependerá, según nuestro autor por su portavoz Lamprias, sólo del alma que ya la poseería de por sí (ταύτην ... τὴν δύναμιν ... σύμφυτον). El sueño sería sólo una circunstancia favorable en la cual las almas pueden aprovechar mejor su elemento irracional e imaginativo que, desligado del racional, tomaría contacto con el futuro, produciéndose de este modo la profecía. No debemos descartar la posibilidad de que en tales circunstancias el alma desligada del cuerpo tomase contacto con otras almas, pero de tal posibilidad no hay siquiera una sugerencia en este párrafo. Alusión similar al elemento imaginativo (τὸ φανταστικὸν τῆς ψυχῆς) en el

proceso del sueño en este mismo diálogo (437 e-f), ha sido comentada en páginas precedentes.

La misma tesis es la que sustenta el otro diálogo dedicado en gran medida a la adivinación, el De genio Socratis. Investigando cuál sería la naturaleza del demon socrático se llega a la conclusión de la capacidad adivinatoria del alma. En ésta el elemento superior, el νοῦς, se identifica con un δαίμων. Este νοῦς-δαίμων unido por una ligerísima atadura al cuerpo vive en regiones superiores y más cuanto más pura es el alma, o lo que es igual, cuanto más separada del cuerpo vive. Este es el argumento que Simmias presenta y con mayor razón por haber conocido personalmente a Sócrates: Ἀλλὰ τοῖς μὲν ἀληθῶς ὄναρ ἢ τοιαύτη σύνεσις γίνεται δι' ἡσυχίαν καὶ γαλήνην τοῦ σώματος ὅταν καθεύδωσι μᾶλλον ἀκούουσιν, ὕπαρ δὲ μόλις ἐπήκοον ἔχουσι τὴν ψυχὴν τῶν κρειττόνων καὶ πεπνιγμένοι γε θορύβῳ τῶν παθῶν καὶ περιαγωγῇ τῶν χρειῶν εἰσακοῦσαι καὶ παρασχεῖν τὴν διάνοιαν οὐ δύνανται τοῖς δηλούμενοις. Σωκράτει δὲ ὁ νοῦς καθαρὸς ὢν καὶ ἀπαθής, τῷ σώματι μικρὰ τῶν ἀναγκαίων χάριν καταμιγνύς αὐτόν, εὐαφής ἦν καὶ λεπτὸς ὑπὸ τοῦ προπαισόντος ὁξέως μεταβαλεῖν.

("Pero durante el sueño tal comprensión sucede verdaderamente a causa de la tranquilidad y calma del cuerpo a los que escuchan mejor cuando duermen, y en cambio en la vigilia con el alma difícilmente atenta a las cosas mejores, ahogados por el tumulto de las pasiones y la distracción de las necesidades no pueden escuchar y conceder su reflexión a lo evidente. Sin embargo Sócrates, cuya mente era pura y sin pasiones, que se mezclaba poco con su cuerpo y sólo por las necesidades obligadas, tenía su espíritu apto y leve para cambiar agudamente lo que le tocaba".

"De gen. 588 d-e) La oposición entre los espíritus vulgares y Sócrates nos interesa especialmente en tanto la adivinación o comunicación con la divinidad en sueños sólo ocurriría a los primeros.⁽³³⁾ Tal sistema sería necesario por su impureza habitual en la vigilia requeridos por las pequeñeces de la vida diaria. Sócrates, habitualmente alejado de tales condicionamientos, tenía esa capacidad de visión en la vida ordinaria. Por consiguiente, como avanzábamos antes, parece que Plutarco considera la adivinación por los sueños sólo una forma subsidiaria de actuación del alma, cuando su estado de pureza no es el adecuado.

De manera distinta se manifiesta Plutarco en el De audiendis poetis (16 c) donde se refiere al conocido pasaje del Fedón platónico, cuando Sócrates puso en verso fábulas de Esopo $\xi\kappa\ \tau\iota\nu\omega\nu\ \xi\nu\upsilon\pi\nu\acute{\iota}\omega\nu$. No obstante no invalida esto nuestras suposiciones, pues este opúsculo repite solamente la anécdota sin sacar de ella consecuencia alguna. En otro pasaje del De genio (585 c) el pitagórico Teanor que ha venido a ocuparse del enterramiento del también pitagórico Lisis confiesa que supieron por un ensueño la muerte de Lisis: $\omega\varsigma\ \omicron\upsilon\nu\ \xi\gamma\nu\omega\mu\epsilon\nu\ \xi\kappa\ \tau\omega\nu\ \nu\acute{o}\nu\epsilon\iota\tau\omega\nu\ \tau\eta\nu\ \Lambda\upsilon\sigma\iota\delta\omicron\varsigma\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\eta\nu\ (\delta\iota\alpha\gamma\iota\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omicron\mu\epsilon\nu\ \delta\epsilon\ \sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omega\ \tau\iota\nu\iota\ \phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \upsilon\pi\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\tau\epsilon\ \tau\epsilon\theta\nu\eta\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\tau\epsilon\ \zeta\omega\nu\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\acute{o}\nu\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu).$

("En efecto cuando supimos por los ensueños la muerte de Lisis. Pues reconocemos por cierta señal que aparece en los sueños si se trata de la imagen de un muerto o de un vivo"). En este párrafo así como en otro (579 f): $\epsilon\acute{\iota}\ \mu\acute{\eta}\ \tau\iota\ \nu\acute{\upsilon}\kappa\tau\omega\rho\ \upsilon\pi\epsilon\nu\alpha\nu\tau\iota\omega\theta\epsilon\acute{\iota}\eta\ \delta\alpha\iota\mu\acute{o}\nu\iota\omicron\nu.$

("A no ser que se presentara de noche un demon") el contexto pitagórico en que se encuentran tales frases nos presenta otro punto de vista justificado claramente. E incluso no podríamos hablar

quizás en estos últimos casos de adivinación sino más bien de otros fenómenos psicológicos.

Cicerón en su tratado De divinatione I, 64 establece una clasificación de los sueños que atribuye a Posidonio:

"Sed tribus modis censet (sc. Posidonius) deorum adpulsu homines somniare, uno quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur, altero quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tanquam insignitae notae veritatis appareant, tertio quod ipsi di cum dormientibus conloquantur".

De estos tres modos de adivinación por los sueños no parece que el último sea tenido en cuenta especialmente por nuestro autor si no es en la anécdota ya referida del filósofo Estilpón (De prof. in virt. 83c). El segundo coincide con la concepción pitagórica y está representado al menos en la historia de Hermodoro (De genio Socratis 592c), concordando también con el modo de concebir Plutarco el mundo aéreo sublunar⁽³⁴⁾.

Con el primero coincide parcialmente Plutarco en su concepción de la mántica expuesta en los pasajes ya comentados del De defectu y del De genio. Efectivamente, en Plutarco como en Posidonio, es el alma sola (animus ipse per sese) quien posee potencialmente la facultad de predecir. Pero mientras Posidonio cuenta esta categoría profética durante el sueño (Sed tribus modis causet deorum adpulsu somniare, uno quod provideat animus ipse per sese), nuestro autor considera al alma capaz de adivinación incluso en la vigilia, si verdaderamente vive apartada del cuerpo. Por eso sólo las menos puras necesitarán del sueño para la profecía o incluso profetizarán en la proximidad de la muerte, cuando se realiza parcial o totalmente la separación de alma y cuerpo. Hay por

consiguiente expresada una última consecuencia del proceso adivinatorio en la teoría plutarquea y en ella reside, a nuestro juicio la originalidad de nuestro autor en este tema ⁽³⁵⁾.

3.5. La 'incubatio'

Un caso de "incubatio" parece mostrar el diálogo De genio Socratis. Así como en el De sera la visión de Tespesio ocurre en un viaje del alma, durante la muerte aparente del cuerpo, que permanece expuesto para sus funerales, y en el De facie el mito es un relato de Sila, en el primer diálogo mencionado parece tratarse de ἐγκοίμησις. Por otra parte se trata del oráculo de Trofonio en Lebadía, en la patria de Plutarco, y parece lógico que éste haya recurrido del joven Timarco. No obstante Simmias, quien relatará la historia, se muestra vacilante y con ciertas reticencias primero: ἃ δὲ Τιμάρχου τοῦ Χαιρωνέως ἠκούσαμεν ὑπερ τοῦτου διεξιόντος, οὐκ οἶδα μὴ μύθοις ὁμοιότερα καὶ πλάσμασιν ἢ λόγοις ὄντα σιωπᾶν ἄμεινον.

("Lo que oímos contar sobre esto a Timarco de Queronea, no sé si es mejor silenciarlo no sea que se asemeja más a mitos y ficciones que a un relato auténtico". De genio 589f) ⁽³⁶⁾. Después le anima el adivino Teócrito y es entonces cuando Simmias dará su versión del hecho como testigo presencial: οὗτος οὖν ποθῶν γνῶναι τὸ Σωκράτους δαιμόνιον ἣν ἔχει δύναμιν, ἅτε δὴ νέος ὢν οὐκ ἄγευνῆς ἄρτι γεγευμένος φιλοσοφίας, ἐμοὶ καὶ Κέβητι κοινωνάμενος μόνοις εἰς Τροφωνίου κατήλθε δρᾶσας τὰ νομιζόμενα περὶ τὸ μαντεῖον.

("Este, en efecto, deseando conocer qué facultad tenía el demon de Sócrates, porque siendo joven había gustado ya la filosofía no sin nobleza, tras haber comunicado su intención solamente a Cebes y a mí bajó al lugar de Trofonio, habiendo realizado lo prescrito para el oráculo" 590a) Timarco estuvo dos noches y un día en el antro y cuando ya le lloraban por muerto apareció resplandeciente.

Fue entonces cuando hizo su relato, al que no vamos a referirnos por haber sido ya tratado en el c.II. Sí vamos sin embargo a fijarnos en lo que dijo Timarco sobre su estancia allí. Respecto a su llegada al oráculo narra Simmias: Ἐφη δὲ καταβὰς εἰς τὸ μαντεῖον περιτυχεῖν σκότῳ πολλῷ τὸ πρῶτον, εἴτα ἐπευξάμενος κεῖσθαι πολὺν χρόνον οὐ μάλα συμφρονῶν ἐναργῶς εἴ' ἔργηγόρην εἴτε ὄνειροπολεῖ.

("Dijo que, habiendo bajado al oráculo, se encontró en una gran oscuridad al principio, después, habiendo dirigido sus súplicas estuvo echado mucho tiempo sin saber claramente si estaba despierto o soñaba" 590b). Cuando terminó su visión le dolía enormemente la cabeza y no tenía conocimiento ni sensaciones de lo que le ocurría. Pero luego cuando se recobró, se encontró en el mismo lugar donde se había acostado: εἴτα μέντοι μετὰ μικρὸν ἀνενεγκὼν ὄραν αὐτὸν ἐν Τροφωνίου παρὰ τὴν εἴσοδον, οὗπερ ἐξ ἀρχῆς κατεκλίθη, κείμενον.

("Después, sin embargo, volviendo en sí tras poco tiempo, se vio en el lugar de Trofonio acostado en la entrada, donde se echó al principio" 592e). Aun con las vacilaciones de Simmias en narrar tal experiencia todo el relato parece apoyar la posibilidad cierta de separación total de cuerpo y alma en el sueño. Este sueño, especialmente buscado para obtener predicciones, ha consistido en este caso no en una simple epifanía divina sino en un abandono del cuerpo por el alma que ha conocido revelaciones especiales en un mundo superior (37).

4. Conclusiones.

A lo largo de estas páginas hemos podido comprobar cómo el tema del sueño ha encontrado un lugar en el interés del estudio de Plutarco. Esto sucede además en dos vertientes, una de índole científico-natural, otra psico-física sin poder tampoco hacer una división estricta entre problemas solamente somáticos ó psíquicos.

Esta atención dedicada por nuestro autor al sueño no tiene un carácter sistemático, sino incidental y, a veces, como en las Quaestiones Convivales desde otras consideraciones, dado el marco que suponen estos diálogos simposiacos. No quiere decir esto que no exista una intencionalidad clara subyacente, porque, aun reconociendo la posible autenticidad y espontaneidad básica de estas y otras conversaciones, habría habido posteriormente una reelaboración literaria por parte de Plutarco⁽³⁸⁾.

Dada la variedad de opiniones y doctrinas manifestadas por Plutarco o sus interlocutores, ya sean o no portavoces suyos, parece de interés centrar estas conclusiones en primer lugar en las fuentes utilizadas en las diversas obras. Por tanto dedicaremos un espacio a este asunto para poder deducir las consecuencias que de él se derivan.

Muy variadas nos parecen las fuentes de Plutarco en este tema. Quizá más que otras veces se nos muestran citas de autores diversos o bien se alude a ellos por sus nombres. No obstante la lectura de los distintos pasajes aducidos parecen mostrar una clara inclinación plutarquea por la lectura de Aristóteles, fundamentalmente.

En cuanto a las causas del sueño en un enfriamiento hemos visto reproducida varias veces esta tesis por Plutarco, así como las relaciones entre sueño y digestión y las consecuencias de ello en los ensueños. Así hemos visto la inclinación de Favorino por la explicación de Demócrito frente a la de Aristóteles en las Quaest. Conv. 734 e-f sobre el carácter engañoso de los sueños en otoño, explicado por el segundo en razón de la mayor flatulencia producida por los frutos de esta estación. Junto a esta influencia aristotélica no podemos dejar de notar aquí una influencia de las doctrinas médicas de la escuela hipocrática, si bien debemos pensar que éstas ya habían dejado su impronta en el propio Aristóteles.⁽³⁹⁾ Siguiendo con el contenido de los sueños igualmente se relacionan con éste las citas de Plutarco sobre la facilidad y abundancia de ensueños en los poseedores de un carácter melancólico así como su origen en una *κρᾶσις* determinada e igualmente la alusión a la falta de ensueños en otros. Pero estas consideraciones sobre los ensueños y el influjo en ellos de un elemento del alma τὸ φανταστικόν, nos llevan a Platón quien, como vimos, aparece por dos veces citado respecto a un mismo pasaje, República 571 b-572, donde Sócrates trata del alma tiránica. En él resulta doblemente interesante el aparecer la división tripartita del alma y la actuación de cada una de estas partes en el sueño. No parece que se haya reflejado esta teoría en Plutarco, hallándose también en él una atribución de funciones de los tres elementos del alma. Más bien se fija en la doble contraposición platónica del 571 c: ὅσον λογιστικὸν καὶ ἡμερον κτλ./τὸ δὲ θεριῶδες τε καὶ ἄγριον y esto es lo que se muestra en su οἷς ἂν εὐπειθὲς τὸ ἄλογον ἤδη καὶ πρᾶον ἢ γεγονὸς ὑπὸ τοῦ λόγου κεκολασμένον. (83 b). Quizá parece, por la cita del mismo pasaje en el De virtute et vicio, haber quedado más fijada en él la anécdota, así la referencia al incesto o a las comidas prohibidas, que la división tripartita, nada extraño

si consideramos cómo Plutarco ha aceptado más la doble división del alma que la antes citada. Por otra parte tampoco Platón insiste especialmente en esa triple función.⁽⁴⁰⁾ Del pasaje mencionado podríamos deducir que el sueño tranquilo procede del dominio de la parte superior del alma sobre los inferiores durante la vigilia. Sólo cuando la parte concupiscible ($\tau\delta\ \epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) y la irascible ($\tau\delta\ \theta\upsilon\mu\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$) han quedado apaciguadas, la parte razonable ($\tau\delta\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) puede alcanzar la verdad en un sueño tranquilo y no experimentar visiones horribles. Incluso la doctrina aquí expuesta es distinta de la del Timeo y ésta última no parece haber influido especialmente en las explicaciones.⁽⁴¹⁾ plutarquianas sobre sueño y adivinación.

Junto a la cita de Platón en el De prof. in virtute encontramos una invocación a la doctrina estoica: 'Ορα δὴ τὸ καὶ τοῦ Ζήνωνος ... Se trata por tanto de la vieja Stoa y sólo parece utilizarse la autoridad de Zenón en tanto que apoya una tesis ética. Ninguna referencia a favor ni en contra parece encontrarse sobre otros antiguos estoicos, así por ejemplo de Crisipo, quien según noticias de Cicerón también escribió sobre los sueños.⁽⁴²⁾

Por último y refiriéndonos también al proceso de sueño y ensueños hemos visto citado con frecuencia a Demócrito, así como a Epicuro y los epicúreos en relación con él. Plutarco reproduce la doctrina democrítea de la formación de ensueños por medio de $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\alpha$ que penetran en el cuerpo por los poros. Así en la ya citada cuestión décima de Quaest. Conv. 734 e- 735 c. aparece sostenida por un peripatético, Favorino, frente a la aristotélica que mantienen los familiares de Plutarco. Epicuro aparece como un continuador de tal doctrina materialista en el mismo pasaje y contra él y sus seguidores se polemiza en el Adversus Colotem en el tono acostumbrado por admitir tales

εἶδωλα como productos reales y no imágenes inducidas por el elemento irracional del alma.

Podemos concluir por tanto que Plutarco en este aspecto del problema ha sostenido fundamentalmente las tesis científicas del De somno y De insomniis del Aristóteles maduro, lo que nos muestra tanto la reproducción de su pensamiento como el vocabulario. Plutarco no ha mencionado a Posidonio en los pasajes más consagrados a la adivinación como son los ya mencionados del De genio y De defectu. Teniendo en cuenta las tres clases de adivinación que Posidonio consideraba, según Cicerón, vimos en páginas anteriores cómo en cierto modo podrían encontrarse representadas en la exposición plutarquea. Sin embargo, a nuestro juicio, la especial disposición mántica de Sócrates no coincidiría, como piensa Reinhardt, con la tercera división posidoniana sino con la primera.⁽⁴³⁾ ¿Hay entonces aquí un reconocimiento tácito de este pensador estoico tardío o más bien refleja también aquí Plutarco la doctrina aristotélica sobre la adivinación? Nos referimos, claro es, al pasaje ya citado de Sexto Empírico en el Adversus Mathematicos que reproduciría sin embargo un pensamiento aristotélico juvenil. El pensamiento de Aristóteles en la madurez tal como aparece en el De somno et divinatione nos muestra un aspecto más positivista y de un mayor racionalismo. Tal sucede con su afirmación de no tener los ensueños un origen divino, basándose en que no siempre son los mejores quienes reciben las profecías.⁽⁴⁴⁾ No parece ser ésta la postura adoptada por el piadoso Plutarco, sacerdote en Delfos. Sin embargo, que conocía esta obra lo demuestra asimismo el vocabulario empleado por él en el De genio Socratis, con un manifiesto anacronismo: Galaxidoro se dirige a Simmias en la discusión de la naturaleza del demonio socrático y afirma: οὕτω μαντικῇ φυγῇ παρμὸς ἢ κληῶν οὐ μέγα καθ' αὐτό, μεγάλου δέ τινος σημεῖον ἂν εἴη συμπτώματος.

(582 a). Así encontramos utilizada parcialmente

la clasificación de Aristóteles: ἀνάγκη δ' οὖν τὰ ἐνύπνια ἢ αἵτια ἢ σημεῖα τῶν γινομένων ἢ συμπτώματα...

(Arist. *De somno et div.* 462 b 26-28). Y poco después el mismo Galaxidoro repite: εἰ μὴ πταρμὸν μηδὲ κληδόνα τὸ σημεῖον, ἀλλὰ τραγικῶς πάνυ τὸ δαιμόνιον ὠνόμαζεν ... donde vemos actualizada, tanto como en la cita anterior, la clasificación de Aristóteles que pasa así de la mántica natural de los ensueños a otro tipo de manifestaciones también dentro de ella. Plutarco, empero, sólo ha repetido el vocabulario aristotélico y su pensamiento sigue firme en el origen divino de la mántica.

La clasificación de los sueños debida a Artemidoro de Daldis sea o no de origen estoico parece haberse inspirado en otras más antiguas y pudo ser conocida por nuestro autor. ¿Qué encontramos en Plutarco de ella? Artemidoro hizo una primera división entre ὄνειροι y ἐνύπνια, siendo los primeros predictivos y los segundos no. Dentro de esta clasificación los ὄνειροι se subdividen en ὄνειροι, ὀράματα y χρηματισμοί, los ἐνύπνια en ἐνύπνια y φαντάσματα. No parece claro que Plutarco use distintamente ὄνειρος y ἐνύπνιον, ni por otra parte creemos haber encontrado utilizados ὀράματα ni χρηματισμοί. ¿Cuáles son por tanto las últimas conclusiones? De los dos campos abiertamente expuestos en este tema podemos deducir el interés total de Plutarco por los problemas del sueño, en tanto que manifiestan un estado en que el alma puede ejercer su preponderancia sobre el cuerpo. Hemos visto un indudable interés científico en el planteamiento de algunos temas y en estos casos en general no es, sin embargo, Plutarco quien se manifiesta directamente su representante. Más bien parece que sí es propia de Plutarco la línea espiritualista en la consideración de la temática onírica. En este sentido se nos aparece la insistencia de la separación alma/cuerpo en el sueño como pro-

picia para la comunicación divina que sería la adivinación . Tal insistencia se encuentra como herencia del pitagorismo que, aparte otras fuentes, ha recibido Plutarco desde Platón , así como probablemente en obras perdidas de Aristóteles que seguirían más de cerca las doctrinas de su maestro. Por tanto podríamos afirmar que tanto en este tema, como en los tratados con anterioridad, se afianza el dualismo en la consideración del tema del hombre, primero en la dualidad cuerpo/alma y luego en la dualidad de la misma alma constituida por los elementos racional e irracional.

RECAPITULACION

Hemos intentado a lo largo de estas páginas dar una visión lo más clara posible de la noción de alma tal como creemos que se muestra en Plutarco. No obstante, la complejidad del tema y la diversidad de tratamientos y enfoques que nuestro autor ha utilizado, podría originar asimismo un cierto confucionismo y falta de claridad en esta consideración de conjunto. Por eso querríamos en estas líneas finales ofrecer un resumen que presentara una mayor coherencia expositiva en todos los puntos principales del tema del alma personal. Consecuentemente seguiremos un orden cronológico sobre el alma, comenzando desde su origen y finalizando con su destino post mortem, tras el cual podría darse una nueva existencia para el alma con la metempsicosis.

1. Origen del alma.

No parece haber interesado primordialmente tal problema a Plutarco. A excepción del pasaje de la ψυχογονία del Timeo, por él comentado en el De animae procreatione in Timaeo, no encontramos otros lugares donde haya establecido una teoría sobre este tema en particular. En el pasaje ya citado su trabajo se limita a una exégesis, si bien personal y crítica de las predecesoras de la suya, del Timeo platónico 35 a-b. Por consiguiente su posición en este tema es más platónica, si cabe, que en otros de los aspectos de su doctrina psicológica y se mantiene dentro de la especulación más abstracta. Si, por el contrario, nos volvemos hacia su tesis sobre la composición del alma encontraremos ahí un campo más vasto y rico en diversas matizaciones. Se podría pensar si esta, digamos, identificación, entre origen y composición del alma no tendrá su punto de partida en el aristotelismo y sea un rasgo de esta doctrina, con-

fundiéndose así la causa material y la eficiente. No obstante, parece más probable que al filósofo de Queronea interesó más el alma en su situación en la vida y la muerte, o incluso también en el mundo de ultratumba, que en su origen primero, suficientemente desarrollado por su maestro Platón.

2. Composición del alma.

El pensamiento de Plutarco aparece claro en este punto: El alma no es única, sino un compuesto de elementos. Esta segunda parte es susceptible de ciertas matizaciones: ¿Qué compuesto es el alma? ¿Cuántos y cómo son sus elementos? Parece que la respuesta sería que el alma es una superposición de partes racional e irracional, en suma un compuesto bipartito. En este sentido se nos muestran los textos analizados insistiendo especialmente en la doctrina de los grandes mitos presentada en la primera parte de este estudio. Estos elementos ὁ λογος y τὸ ἄλογον pueden aparecer con diversas designaciones, e incluso de una forma algo equívoca, por la falta de un vocabulario suficientemente amplio para distinguir el término "alma en sí", o parte superior del alma, de alma en general y alma inferior. Por tanto nos encontramos con que la "lower soul" es llamada asimismo ψυχή como vimos precedentemente. La parte superior del alma es llamada con varios términos o designaciones pero sobre todo con el nombre νοῦς. En la versión más espiritualista, ofrecida por el mito de Timarco en el De genio Socratis, cuando esta "higher soul" alcanza su mayor grado de apartamiento del cuerpo es un verdadero demon que habita en las regiones superiores, ligada solamente a la parte inferior por unas leves ataduras. Este apartamiento del cuerpo nos indica dos puntos de conclusión importante:

- 1) El alma superior puede relacionarse estrechamente con la divinidad
- 2) El alma inferior participa de la condición del cuerpo.

El esquema tripartito del alma, en el cual el elemento inferior aparece dividido en otros dos elementos, concupiscible y pasional, no es ajeno tampoco a Plutarco pero podría decirse que su aparición coincide especialmente con textos donde sigue más de cerca un modelo platónico o incluso en las exégesis de su maestro.

También vimos en De defectu oraculorum una repartición del alma en cinco elementos ¿Cuál es el alcance de ésta? Parece ser un resultado de la combinación de doctrinas platónicas y aristotélicas y su valor queda más en el género, quizá, anecdótico de su contexto, donde el número cinco alcanza un puesto casi mágico.

Resumiendo podemos decir que el pensamiento de Plutarco se inclina claramente a favor de una doctrina bipartita del alma, en la cual sus dos elementos tendrán, incluso, destinos diferentes.

3. Destino del alma.

De la composición del alma en dos elementos, racional e irracional, se deriva como consecuencia de su género de existencia en la vida también lo que va a ocurrir en la existencia post mortem.

A esto ha dedicado Plutarco dos de sus grandes mitos el de Sila en el De facie quae in orbe lunae apparet y el de Tespesio en el De sera numinis vindicta. El primero de ambos nos ofrece una doctrina, coherente con la considerada en el punto anterior, la de las dos muertes (III 3.2). Según ésta el alma total se separa del cuerpo en la tierra, pero sufre una segunda muerte en la luna, donde el elemento inferior queda, marchando el elemento superior al sol no sin haber sufrido antes ambos una estancia de purificaciones, primero en las cercanías de la luna, luego en ella misma.

Del mismo modo, aunque sin referencia a este tema de las dos muertes, el mito de Tespesio presenta una estancia de castigos, como destino post mortem para las almas de los malvados que nuevamente corrobora la doctrina bipartita del alma.

Esta presentación del alma en su existencia tras la muerte conlleva otras consecuencias, unas respecto a la espiritualidad, inmortalidad e incorruptibilidad del alma, otras de carácter ético.

Respecto al primer aspecto mencionado podríamos concluir que, para nuestro autor, el alma no es espiritual, al menos en el sentido usual del término. Especialmente no lo será su elemento inferior castigado con todo género de tormentos y afligido por toda suerte de lacras físicas en su estancia de purificación en el mundo de ultratumba. Esta situación aparece especialmente clara en el mito de Tespesio en el De sera. Ahora bien, igualmente en la repartición de castigos de este mito el elemento superior sufre una situación similar que nos lo muestra no totalmente puro. En cuanto a la inmortalidad del alma su afirmación es taxativa por parte de Plutarco. No creer en ella es impío y

y haría inútil todo sacrificio o acción de culto para los dioses
(I, 2)

Pero ¿De qué clase de inmortalidad se trata? Para algunas almas parece incluso irreversible una eterna continuidad de castigos (I 3,4). Otras, después de purificadas en la luna, pasean como atletas coronados tras la victoria en el espacio aéreo. Ahora bien, el mito de Sila no nos ofrece esta situación como permanente. El elemento inferior se disuelve en la luna y el superior se dirige al sol. Parecería por tanto que la incorruptibilidad del alma estaría así asegurada e igualmente su inmortalidad, aunque de un modo transformativo (III 3,7).

Respecto a las consecuencias éticas hemos de dejar sentado que estos castigos y purificaciones post mortem responden al comportamiento terreno de las almas. Por tanto las almas cuyo elemento irracional y pasional ha sido dominado por el entendimiento necesitarán una menor purificación, sólo en las praderas de Hades (III, 3.3.). Ahora bien, si no ha sido así, y ha primado la pasional y corporal sobre la racional e inteligente los castigos serán interminables y tanto mayores cuanto más haya estado ocultada la maldad con apariencias de virtud en esta vida (I, 3,7). Esto enlaza con la doctrina plutarquiana de las pasiones cuyo estudio se hizo en el capítulo VIII.

También la dimensión ética del alma se manifiesta en la situación en que, durante la vida, el alma puede apartarse más del cuerpo: El sueño. A este tema se ha dedicado el último capítulo viendo cómo el desligamiento de alma y cuerpo durante el sueño tiene por consecuencia la capacidad mántica del alma, que sí bien existe igualmente en la vigilia, se manifiesta allí preferentemente. Sólo las almas muy puras, cuyo elemento superior se mantiene

apartado del cuerpo en el estado de vigilia, podrán tener igualmente durante ésta dotes proféticas.

4. La reencarnación.

Queda un último aspecto ligado con lo tratado en el apartado anterior en tanto se trata en él de la supervivencia del alma y es éste ¿sostiene Plutarco la doctrina de la metempsicosis y por tanto de la consiguiente reencarnación?

La respuesta es afirmativa. Aunque no se haya ocupado de este aspecto tan detenidamente como de otros queda establecida de un modo claro en los diálogos míticos. De un modo más insistente en los aspectos negativos y de una visualización aterradora se nos presenta el pasaje del De sera donde se habla de la forja de las almas (I 37/38) así como de la conversión en animales (caso de la transformación de Nerón en víbora) (I, 3,8) donde se observa una clara influencia del pitagorismo. Con un tono intelectual mayor se trata el problema de la reencarnación en el mito de Sila donde tras la segunda muerte y la disolución de elementos del alma en luna y sol, éste vuelve a dar el νοῦς, la luna la ψυχή y la tierra el cuerpo para un nuevo nacimiento. Queda así cerrado otra vez el ciclo.

Hemos seguido así la doctrina plutarquea desde el origen del alma hasta la muerte y luego nuevamente en su renacer. Con ello hemos querido ofrecer una visión, si bien imperfecta y susceptible de mayores precisiones y matizaciones, de la trayectoria de pensamiento de Plutarco en un tema como el del alma que tanto preocupó a su espíritu profundamente religioso y sin duda conmovido por los profundos cambios de su tiempo.

NOTAS CAPITULO I.

1. Ver Plutarch's Moralia, ed. Loeb VII, 173 donde refiriéndose al destinatario del diálogo, Quietus, quizá T. Avidius Quietus, senador y algún tiempo procónsul de Acaya dice que, si la identificación fuera correcta, el diálogo habría sido escrito no después del 103, pues Plinio el Joven lo cita en una carta como no habiendo vivido mucho después del 102. C.P. Jones, "Towards a Chronology of Plutarch's Works", JRS 56, 1966, 61-74 para fijar el término ante quem acude también a otros testimonios, la dedicatoria a Quieto (548 a).
2. Patrócleas debió estar casado con alguna sobrina de Plutarco, ya que su hija Timóxena murió en la infancia (Consolatio ad uxorem). Véase el artículo de Ziegler en RE 21, 651 y 680.
3. Olímpico aparece también en Quaestiones Convivales III, 6, 3. Véase Ziegler, RE 21, 679-680
4. Se observa en este pasaje (563f) una cierta contradicción. Dice primero que τὸ φρονοῦν abandonó el cuerpo de Arideo, para decir inmediatamente después que su alma abrió como un solo ojo y navegaba suavemente como un barco: ὥσπερ ἐνὸς ὀμματα ἀνοίχθεις τῆς ψυχῆς | τῇ ψυχῇ ἐποχουμένην λείως πλοῦτον ὥσπερ ἐν γαλήνῃ. En ambos casos se habla del alma ἡ ψυχῇ como luego de τὰς ψυχὰς τῶν τελευτώντων aunque este último caso es distinto, porque se trata de muertos y Arideo-Tespesio está vivo.
5. Cf. R. M. Jones, "Posidonius and solar eschatology" CPh 27, 1932, 131 donde en la nota 2 cita a Eustacio, In Iliadam 1288,10 para la creencia de Crisipo de que las almas asumen forma esférica después de la muerte. En Quaest. Plat. 5, 1004c atribuye esta forma al τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ στοιχεῖον. Según H. Cherniss Moralia XIII (Ed. Loeb) p. 61 n.c Plutarco parece inclinarse peligrosamente a la identificación del alma con la aristotélica κέμπτη οὐρα κυκλοφορητική. También Crisipo atribuye la forma esférica al alma (SVF II, 815). De otra parte M. Detienne "De la catalepsie a l'immortalité de l'âme" NCI 10, 1958-60, 126 N.2 cita a Eliano, Hist. Var. II, 11 ed. R. Hercher donde éste atribuye a los peripatéticos el que el alma por la noche adopte la forma esférica: Οἱ Περιπατητικοὶ φασὶ μεθ' ἡμέραν θητεύουσιν τὴν ψυχὴν τῷ σώματι... νύκτωρ δὲ διαλυθεῖσιν τῆς περὶ τοῦτο λειτουργίας καὶ σφαιρωθεῖσιν ἐν τῷ περὶ τὸν θώρακα τόπῳ μαντικωτέραν γίνεσθαι, ἐξ ὧν τὰ ἐνύπνια,

En el artículo citado de R.M. Jones 118-119, éste se refiere a Diógenes Laercio VII, 157, según el cual Posidonio coincide con Zenón y Antípatro en describir el alma como *πνεῦμα ἔνθερμον*. Si esto significa que el alma está compuesta de fuego y aire, no tenemos sin embargo indicación alguna de que los estoicos sugirieran la parte de fuego pudiera separarse de la del aire. No se puede deducir que los estoicos trataran *νοῦς* y *ψυχή* como dos sustancias distintas y no hay ningún ejemplo probatorio, dice Jones. Pero sí podemos nosotros deducir de la lectura del mito que estas almas, que salen de las burbujas de fuego, en una etapa primera al menos, carecen del *τ. φρονοῦν* equivalente al *νοῦς* de los otros mitos.

6. Este simil del huso se encuentra también en el mito de Timarco, De genio Socratis 592a.
7. Véase Luis Gil, Los antiguos y la inspiración poética 59 ss.
8. Ver también De Is. et Osir. 370c donde las almas no hacen sombra; asimismo Quaest. Graec. 300c donde Plutarco hace esta atribución a los pitagóricos: *τῶν δ' ἀποθανόντων οἱ Πυθαγορικοὶ λέγουσι τὰς ψυχὰς μὴ ποιεῖν σκιάν μηδὲ σκαρδαμύττειν.*
9. Sobre este problema no se pueden hallar antecedentes concretos. G. Soury en su libro La démonologie de Plutarque, Paris 1942, p. 212 dice: "Le dernier détail, observe G. Méautis, se retrouve presque textuellement dans le théosophie moderne. "Les sentiments d'affection, du devotion ou de sympathie chez l'homme développé, possédant une aura bien colorée, provoquent non seulement une intensification des couleurs et une flot de formes pensées, mais encore une expansion considérable et temporaire de l'aura qui revient ensuite à sa dimension normale". (C.W. Leadbeater, L'Occultisme dans la nature, II 173). On voit que la théosophie fait étrangement écho au philosophe de Chéronée. G. Méautis écarte d'une influence, fort sagement, croyons-nous, et conclut que des investigations indépendantes se rencontrent peut-être parce qu'elles correspondent à une réalité objective. Más adelante Soury, o.c. 219 refiriéndose al pasaje donde Plutarco vuelve a insistir en los colores de las almas (565 b) concluye: "Il reste difficile de déterminer ici le source de Plutarque. Les mythes platoniciens dont nous nous occupons y trouvons aussi les traces laissées sur celles-ci par le mal". El libro de Méautis al que hace referencia G. Soury es Des délais de la justice divine", Lausanne, 1935. El tema parece quedar limitado a lo puramente hipotético. Ver más adelante en el capítulo referente al mito de Timarco las observaciones que se hacen allí a este problema.

10. Sobre el origen de estas divinidades como vengadoras hay testimonios en abundancia. En Platón *Rep.* 451a Sócrates se dirige a Glaucón diciendo: Προσκυνῶ δὲ Ἀδράστειαν, ὧν Γλαύκων, χάριν οὗ μέλλω λέγειν. En efecto, se consideraba a Adrastea encargada del castigo de las palabras orgullosas, así también el Prometeo de Esquilo v. 936: ὧν προσκυνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί de lo que parecen eco las palabras de Platón. Lo original de Plutarco es presentarla relacionada con las otras tres divinidades. Dike, hija de Zeus y Temis, según Hesíodo, *Teogonía* V.90, aparece unida a Poine como vengadora en Esquilo (*Coéforas* 947) y con Erinis (*Euménides* 510 y *Agamenón* 1432) También aparece como vengadora en Sófocles (*Ayax* 1390, *Antígona* 451, *Traquinias* 808) y en Eurípides (*Medea* 1389). Erinis aparece emparentada con las Arpías como divinidades del viento y que arrebatan en el aire lo que persiguen. Quizá esto se relacionaría también con el lugar de castigo, que indudablemente parece estar situado entre la tierra y la luna, en una región aérea, aunque en Homero y en Esquilo aparecen en el mundo inferior. Poine, que es citada la primera en este mito, comienza como una personificación poética. Ya la hemos visto relacionada con Dike en Esquilo y desde la época helenística se encuentran regularmente las ποινὰς junto a las Erinias. Imagen semejante utiliza Plutarco en el mito del *De genio Socratis* 591b con Moira, hija de la Necesidad, presidiendo a Atropo, Cloto y Laquesis.
11. El castigo de Poine se compara con la costumbre persa de azotar las vestiduras de los castigados. Igual semblanza se encuentra en *Quomodo adulescens* 35e con los castigos que solo atañen al cuerpo y no corrigen al alma.
12. Esta cuestión resulta oscura. Como apuntamos a continuación, el hecho de que Dioniso llevara a su madre allí parecería un signo positivo pero no lo siguiente. En ningún otro autor se encuentra esta adscripción de Sémele a tal sima. Lo normal de la leyenda es que Sémele, fulminada por el rayo, pasó tras su muerte al Olimpo, o bien llevada por Zeus (*Aristid.* 1, 47 *Dind.*; *Filostr. Imag.* 1, 14) o bien conducida por Dioniso cuando éste fue adulto, así en *Apolodoro* 3,38; *Diodoro* 4,25. Roscher cita también esta última versión como sustentada por Plutarco en este pasaje que nos ocupa, pero precisamente vemos cómo aquí nuestro autor en absoluto habla del Olimpo.

13. Cf. De Iside 362 a-b y De def. or. 437 e pasaje que luego se tratará en el c.X.

14. El agua de Lete se hallaba igualmente en el antro de Trofonio, donde también había una fuente de Mnemosine. (Paus. 9,39,4). En Plutarco se halla nuevamente una relación entre Lete y Dioniso en las Quaest. Conv. 7,5,705 b donde dice: ἀλλὰ μοι δοκοῦσιν οὐκ ὀρθῶς οἱ παλαιοὶ παῖδα Λήθης τὸν Διόνυσον· ἔδει γὰρ πατέρα προσαγορεύειν.
 Originariamente aparece Lete como diosa entronizada en el mundo subterráneo y así en Plutarco, De E apud Delphos 394 a: παρ' ᾧ (sc. Apolo) μὲν αἱ Μοῦσαι καὶ ἡ Μνημοσύνη, παρ' ᾧ (sc. Dioniso) δ' ἡ Λήθη καὶ ἡ Λιωπή.

15. De sera 566a . Cf. también el frag. 177 del De anima, Moralia XV (ed. Loeb) 314 (=Estobeo 4,52,48).

16. Véase G. Méautis, "Le mythe de Timarque" REA 1950, 206 , n. 2: "Le caractère 'dionysiaque' de ce passage, la description de cet antre qui conduit à la mort s'explique par le fragment 15 d'Héraclite, où Dionysos est assimilé à Hades." Un reflejo, asimismo, de esta identificación se encuentra en el mismo Plutarco en el del De Iside citado en n.13.

17. G. Soury o.c. 217, n.1.

18. F. Cumont, "Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains", Paris , 1966 , 56.

19. Platón. República 616 a .

20. R.M. Jones, The platonism of Plutarch, Chicago 1916 , 44 ss.

21. F. Cumont , o.c. 56 n.2.

22. Y. Vernière, Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque Paris 1977 , 185-188 . Asimismo 221.

23. Y. Vernière, o.c. 186. La alusión a Empedotimo se relaciona con cita inmediatamente anterior de P. Boyancé quien, poniendo en primer plano la apoteosis de Sémele, recuerda cómo en el mito de Empedotimo, que se remonta a Heraclides Póntico, hay tres puertas del cielo y por la de Scorpio precisamente habría entrado la madre de Dioniso, según su interpretación

24. Y. Vernière, o.c. 186-187

25. R.M. Jones (o.c. 43 nota 1) se refiere a Ettig, quien en Acheruntica 322, ss. compara a los démones ἐν σχήματι τριγόνων (566b) con República (617b) περίξ δ' ἴσου τρεῖς.

26. De sera 566c: ἐκ τούτου γὰρ οἱ ὄνειροι μιν γινόμενον, ὡς ὁρᾷ τῷ ἀπατήλῳ καὶ ποικίλῳ τὸ ἀπλουν καὶ ἀληθεῖς παραλαμβάνοντες διασπείρουσι.

27. No está claro el papel de las mujeres, pero el número y el comportamiento recuerda el mito de Pródico, la Virtud y el Vicio con Heracles.

28. W. Hamilton, "The myth in Plutarch's De facie 940 f-945d" C.Q. 1934, 26. En esto no hace sino seguir el juicio de R. Hürzel, Der Dialog 221: Die grossartige Theodicee des Alterthums, Platons Republik, hatte doch eine Lücke, Sie wird ausgefüllt durch die eben erwähnte Hauptörterung der Plutarchischen Schrift.

29. Soury o.c. XII 219

30. De metamorfosis en animales encontramos un paralelo, pero en el contexto de la religión egipcia, en el De Iside 363 b:... ὅσα ψυχὰς ἀνοσίων ἀνθρώπων καὶ ἀδίκων εἰς ἕτερα μεταμορφουμένων σώματα εἴληφε.
referido a Tifón.

31. Ver sobre estos planteamientos Y. Vernière o.c. 185-190

32. Véase D. Babut, "Plutarque et le Stoicisme", Paris 1969, 428, nota 4, donde cita a F. Cumont, Lux perpetua 4, "Ni la religion, ni même la philosophie des anciens avant Plotin n'ont, en définissant la condition posthume de l'âme, regardée celle-ci comme purement spirituelle ... Même les Platoniciens, qui proclament immatérielle cette essence, enseignent qu'elle revêt une forme, dès qu'elle descend des hauteurs célestes pour pénétrer dans notre monde....".

33. Cf. respecto a esto mismo el εἶδωλον del De facie, 945a.

34. Véase la posible influencia estoica aun referida al alma del mundo y el proceso de la ἐκπύρωσις en Stoic. rep. 1053b.

35. Los Titanes y Tifones en el De facie 945b.

NOTAS - CAPITULO II

1. G. Soury, La démonologie de Plutarque, Paris, Les Belles Lettres 1943; H. von Arnim, Ueber Dämonen und Mantik, Amsterdam, 1921.
2. H. von Arnim, o.c. 21 ss. pero no es exacta la afirmación de De Lacy e Einarson sobre los mitos, ya que el De defectu no contiene ninguno del tipo de los otros tres diálogos.
3. W. Hamilton", The myth in Plutarch's De genio (589f-592e) CG 1934. Para Hamilton este diálogo plutarqueo está inspirado en el Fedro platónico. Para R. Hirzel, Der Dialog II 149 ss. se inspira sin embargo en el Fedón. Igualmente Corlu "Lé démon de Socrate" 62. Igualmente insiste en este último punto de vista M. Riley en un reciente artículo "The Purpose and Unity of Plutarch's De genio Socratis". GRBS 18, 3, 1977
4. Véase sobre el modo de la visión el C.IX 3,5
5. De genio Socratis 590c. Además de las influencias aludidas no hemos de olvidar la concepción estoica del alma tal como la recoge nuestro autor en De comm. not. 1084 d: ἡ γὰρ ψυχὴ θερμώτατόν ἐστι δῆπου καὶ λεπτομερέστατον.
6. Véase el artículo de G. Méautis "Le mythe de Timarque" REA, 1950, 207. Sin embargo Y. Vernière, o.c. 108 piensa que es la voz del propio héroe Trofonio.
7. De genio Socratis 564 d. En el mismo Plutarco hay otros pasajes en que aparece el simbolismo de los colores, así ver R.M. Jones o.c. 26 donde recuerda que las vestiduras sagradas de Isis son de muchos colores, porque la materia reviste diversas formas; las de Osiris son blancas como la luz porque lo inteligible es puro y sin mezcla.
8. G. Méautis, Delaís de la justice divine. Lausanne 1935, citado por G. Soury, o.c. 212.

9. Lefèvre, Marrou, Puech, Bazin y otros, Satán. Estudios sobre el adversario de Dios. Barcelona, 1975, 47 ss.
Respecto al extraño "Espetántico" que sigue hay que suponer una desafortunada adaptación de los traductores a partir de un original "Sphtantike", del autor alemán.

10. Véase también sobre esto E. Rohde, Psique, Ed. Labor I, 301 y n.22 donde se lee que en las pinturas del fresco del pórtico de los Cnidios en Delfos, -pinturas de Polignoto-, aparece el demon Eurínomo con el cuerpo de color azul oscuro. Este demon se alimentaba de cadáveres como castigo a su conducta y probablemente procedería de un culto local. La descripción procede de Pausanias, 9,28. Por último cf. Y. Vernière, o.c. 47 que piensa en un reflejo de la teoría de los "humores".

11. Respecto a esto cf R.M. Jones, The platonism of Plutarch, 60 n.153 donde alude a la semejanza del pasaje con Schol. in Odys. I 391: φησιν (sc. Pitágoras) ἐξωγενόμενος τοῦ σώματος ἀκήκοα ἑμμελοῦς ἁρμονίας...
y también Platón, República 617 c-d. Por otra parte para G. Méautis "Le mythe de Timarque", REA 1950, 201-211, todo el mito está bajo influencia órfico-pitagórica.

12. De Lacy y Einarson, Moralia (ed. Loeb) VII, 463 n.a. y b. Ver también en R.M. Jones, o.c. 48 donde se hacen notar los paralelismos entre la propia obra de Plutarco, así 563f del De sera y 590 c del De genio en la semejanza de la descripción de las estrellas con la de las islas.

13. H. von Arnim, o.c. 34

14. De sera 566 b

15. De genio Socratis 590 f

16. F. Cumont, Recherches sur le Symbolisme funeraire des Romains Paris, 1966, 56 n.2.

17. R. Heinze, Xenocrates. Leipzig. 1892, 35
18. R.M. Jones , o.c. 57
19. Asi G. Méautis "Le mythe de Timarque" REA 1950
298, de Lacy y Einarson Moralia (Loeb) VII 466 n.b y
Corlu, Le démon de Socrate, Paris , 1970 , 65
20. E. des Places, Le démon de Socrate de Plutarque 66 n.1 trad.
de ----- en H. Purrat, Le sage et son demon , Paris 1950
21. G. Soury, o.c. 217 n. 1
22. G. Soury, o.c. 156 n.1
23. Con respecto a los llantos de niños ver también de Franz
Cumont junto con Joseph Bidez, Les Mages Hellenisés ,
Paris, 1938 , 186 donde vemos: "Dans l'apocalypse rapportée
par Timarque chez Plutarque (De genio Socratis 590 F), au
cours d'une sorte de paraphrase du mythe d'Er, il est
question d'enfants que l'on entend sangloter au fond des enfers;
une telle rencontre avec la doctrine d' Ostanès mentionnée chez
Tertullien à propos du triste sort des ἄωποι, montre que,
dans la fiction eschatologique rapportée par Plutarque, afin
d'amplifier le récit de Platon, on a mis à contribution les
sources mêmes dont ce récit provenait".

Pero la amplificación que según Bidez- Cumont ha hecho
Plutarco del mito platónico nos parece bastante escasa. Otra
cosa sería en el mito de Tespesio - Arideo.
24. Y. Vernière, o.c. 183
25. De facie 942 f
26. Véase H. Dürrie "Zum Ursprung der Neoplatonischen
Hypostasenlehre", Hermes 82 , 1954 , 335 ss.

27. Quaest. Conv. 9,14, 745 b-c

28. Véase Platón, República 617 c. Ver también sobre este pasaje de Platon y en relación con las Moiras el artículo de P. Boyancé, "Sur les oracles de la Pythie" REA 1938, 305-316 especialmente a partir de la p. 309

29. De fato 568 e

30. De facie 945 c

31. cf. Sexto Empírico, Adversus logicos 1,149

32. La expresión ἡ καμψὴ τῆς γενέως aparece asimismo en la Consol. ad uxorem 611 f y en De Anima fr. 177 Sandbach Moralia XV (ed. Loeb) = Estobeo IV, 52, 48.

33. V. Platón, República 615 d-e

34. De sera 565 e-f

35. También el De Iside 359 d nos ofrece una visión de las almas como estrellas en la demonología egipcia: ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν, ὅσοι μὴ ἀγέννητοι μηδ' ἀφθαρτοί, τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς κείσθαι καμόντα καὶ θεραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα...

36. Platón Banquete 174 e-175 b y también 220 c-d.

37. Ver respecto a esto más adelante, en el 593 d, el discurso de Teanor, donde se dice que las almas liberadas de la generación y definitivamente del cuerpo se convierten en démones protectores de los hombres según Hesiodo.

38. En Los antiguos y la inspiración poética, L. Gil en el c. 9, 55 ss. ha tratado ampliamente este tema relacionando las palabras del Teeteto (73 e) - donde Platón cita a Píndaro para explicar su concepción del filósofo - con la parodia aristofánica de Las Nubes y el mito de Timarco. En efecto para Platón, cito literalmente; "La meditación filosófica, supone, según eso, un estado parecido a la muerte (cf. μελέτη θανάτου) y un "vuelo" extático del alma, que, libre de las trabas del cuerpo, queda en situación de ejercitar plenamente sus facultades". Curiosamente algo de todo esto hay en el pensadero de Sócrates y también resulta chocante por lo similar, aunque en la vertiente cómica, la semejanza de la amarra del alma del mito de Tespesio o la cadena del ancla del de Timarco con un juego infantil. Y vuelvo a citar: "Para poder pensar, como el propio Sócrates advierte a su educando, no hay que tener "enrollado" el pensamiento sobre uno mismo, sino que es preciso dejar volar el espíritu, como hacen los niños con el escarabajo que sueltan atado de un cordel. Más adelante (p.59) se señala cómo hay una real influencia de doctrinas órfico-pitagóricas en los mitos escatológicos de Plutarco. El alma tiene dos partes separables (tanto en el De sera 564 c: τὸ προνοῦν ἢ ἄλλη ψυχὴ como en el De facie 943a νοῦς y ἡ ψυχὴ). "La parte superior del alma, cito textualmente, "la mente o intelecto, se considera una external soul atada de algún modo a la parte inferior, sumergida totalmente en el cuerpo, a la manera, como hemos visto, de la piedra a la que se sujeta la boya, o del ancla (ὥσπερ ἄγκυρον De sera num. vind. 564 c) clavada en el fondo del mar. Ahora bien: ambos símiles tienen un elemento común con el juego de la melolontha aristofánico, a saber: la cuerda que visualiza por un lado la vinculación existente entre el espíritu puro y al parte inferior del alma que anima al cuerpo, y por otro la posibilidad de hacer esa vinculación laxa o estrecha según se recoja o se suelte la cuerda."

En resumen para llegar al conocimiento verdadero el hombre ha de dar suelta a la parte más noble de sí que remontará hacia las alturas, lo que no es en definitiva sino el éxtasis.

39. De sera 566 d. Sobre el uso de metáforas con tema marino ver R.H. Barrow, Plutarch and his times, Londres, 1967, 37; Metaphors taken from ships, the sea and its tides, storms, sea-faring life are familiar enough in greek literature. But such metaphors seem to be especially common in all Plutarch's writings and to be worked out in considerable detail."

40. De sera 568 a
41. Véase el pasaje paralelo del De sera 564 a
42. Platón, Fedro 247 b: ἢ δὴ τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως
εὐήνια ὄντα ραδίως πορεύεται...
43. De genio Socratis 591 d

NOTAS - CAPITULO III

1. Ginzel, Spezieller Kanon der Sonnen - und Mondfinsternisse für das Ländergebiet der klassischen Altertumswissenschaft. Berlin 1899 202-204, citado por H. Cherniss, Moralia (ed. Loeb) XII, 9.
2. F.H. Sandbach, "The date of the eclipse in Plutarch's 'De facie'" CQ 23 1929 15-16
3. H. Cherniss, Moralia, (Ed. Loeb) XII, 11. Hirzel resuelve el problema del lugar fácilmente como el de la época en que se escribió: "es fällt in die zeit von Plutarchs Lehrthätigkeit und findet wohl zu Chaironea statt". Der Dialog II - 184 .
4. Hirzel, o.c. 182 n.l. Sostiene, no obstante que es el más temprano en la producción de esta época: "von den Dialogen scheint der früheste, der uns Plutarch von dieser Seite zeigt, der 'Über das Mondgesicht' zu sein, 182 basándose en la edad de Lamprias.
5. Adler, Diss. Phil. Vind. X, 115 citado por Cherniss, o.c. 13, sostiene que en el De defectu hay extractos del De facie .
6. D. Babut, Plutarque et le Stoïcisme , 125 y 128-129
7. K. Ziegler, Plutarchos von Chaironeia RE 21, 709-711
8. F.H. Sandbach o.c. 16. Puesta al día y revisión de todos estos problemas se encuentran en H. Grgemans: "Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae". Heidelberg 1970
9. H. Cherniss, o.c. 20 pero compruébese De facie 942 d-945 d y no es tan claro.
10. Homero, Odisea VII 244.

11. De def. or., 42Ca presenta una gran relación con este pasaje del De facie.
12. De facie 941b; De genio Socratis 590d.
13. Se tiene comúnmente como modelo de este mito al Timeo platónico y su mito de la Atlántida. Véase W. Hamilton, "The Myth in Plutarch's De facie (940f-945d)", CQ 1934, 24 ss donde mantiene, a partir de esta situación de las islas, el carácter de modelo que ha tenido el Timeo platónico con su mito de la Atlántida respecto al mito de Sila. Es lo mismo que ha sostenido previamente R.M. Jones en su artículo "Posidonius and the solar eschatology" CPH 27, 1932, 129 aunque refiriéndose a su psicología: We have seen that the psychology of the myth of the De facie is not that of Posidonius, but that of the Timaeus. Ver igualmente de R.M. Jones, The platonism of Plutarch. Chicago 1916, donde se encuentra previamente este mismo juicio. Es quizás la reacción al juicio de Hirzel, Der Dialog II 187-188 quien piensa en la deuda de Plutarco con Heraclides sobre la forma de colocar el mito distinta a la de Platón, y también con Jenócrates aunque se muestre en oposición a R. Heinze 188 n.1
14. De facie 942 b.
15. La visión del mito de Sila no procede de esos sagrados pergaminos encontrados en Cartago como piensa F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains, 196. Basta leer con atención el 942 c: "Lo que le sucedió y cuantos hombres visitó, encontrando sagrados escritos e iniciándose en toda clase de misterios, no es asunto para narrar en un solo día del modo que aquél nos lo narró con exactitud y acordándose de cada cosa, pero en cambio escuchad cuanto es propio de la presente discusión. En efecto, pasó mucho tiempo en Cartago porque Crono tiene grandes cultos entre nosotros, y encontró algunos pergaminos sagrados recogidos ocultamente y que habían pasado inadvertidos yaciendo mucho tiempo en tierra de cuando la ciudad fue destruída por vez primera. De entre los dioses visibles me dijo y exhortó a honrar especialmente a la luna..." No se ve por qué esta exhortación habría de estar en los pergaminos.

En el mismo sentido lo toma Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1950-54, I 319-320: "Le mythe conté par Plutarque dans le De facie quae in orbe lunae, et qui décrit le mode d'existence des âmes dans la lune, provient de certes parchemins sacrés découverts à Carthage, qui, "lors de la destruction de la première ville, avaient été emportés en cachette et, à l'insu de tous, étaient, restés longtemps en terre". Alude luego en la nota 1 a esta misma observación de Cumont sobre los pergaminos y la contradicción que éste encuentra entre ellos y la revelación de los demonios. Insisto en que Sila cuenta lo que el extranjero le dijo y esto no está especificado claramente como leído en los pergaminos o revelado por los demonios.

16. Esta relación de la luna con Perséfone ya ha sido tratada por Plutarco en otros lugares. En el de Iside 372 d se hace una identificación de Isis y la luna mientras que en el De defectu 416e se refiere a los que la llaman χθονίας ὄμου καὶ οὐρανίας κλήρον Ἐκάτης.
17. Cf. De genio Socratis 591c. Sobre la interpretación del mito de Deméter y Perséfone ver D. Babut, Plutarque et le Stoïcisme, Paris 1969, 373-374 y especialmente en la 374 donde dice: "Au lieu de 'moraliser' le mythe, en effet, Plutarque en donne une exégèse purement figurée, qui aboutit à le vider de son contenu religieux pour l'adapter aux thèses scientifiques et philosophiques exposées dans le De facie". Vuelve sobre ello en 378-379, más ampliamente, y 385.
18. Homero, Odisea IV 563.
19. La luna como morada de las almas después de la muerte es citada por el mismo Plutarco en las Quaestiones Romanae 282a donde lo atribuye a una creencia popular Πότερον, ὡς Κάστωρ φησί, σύμβολόν ἐστι τοῦτο τῆς λεγομένης οὐρανίας καὶ τῆς σελήνης καὶ ὅτι μετὰ τὴν τελευτὴν αὐτῶν αἱ ψυχαὶ τὴν σελήνην ὑπὸ πόδας ἔξουσιν, ἢ τοῖς παλαιοτάτοις τοῦθ' ὑπῆρχεν ἐξαιρετικόν; οὗτοι δ' ἦσαν Ἀρκάδες τῶν ἀπ' Εὐάνδρου Προσελήνων. Itaque apud illum in aetherem sublimantur animae sapientes apud Arium in aerem, apud Stoicos sub lunam. (De anima 54,2,73 Waszink)

20. Estoicos y epicúreos despectivamente, pero quizá también la gente vulgar.
21. De genio Socratis 591e.
22. Dentro de las dificultades de la cronología sin embargo K. Ziegler RE 21,709.
23. G. Soury , o.c. 179.
24. Cf. De defectu oraculorum 417b y De virtute morali 441d ss.
25. P. Raingeard, Le Περὶ τοῦ προσώπου de Plutarque, Chartres, 1934 p. XIII y comentario p.144.
26. P. Thévenaz, L'âme du monde, le devenir et la matière dans Plutarque, 1938, citado por G. Soury . o.c. 180.
27. H. Cherniss, o.c. 200 n.a.
28. P. Raingeard, o.c. p. 145.
29. Aparte de la escueta nota del artículo de R.M. Jones , "Posidonius and solar eschatology", CPh 27, 1932, 131 n.4, véase G. Soury , o.c. p. 209
30. Platón, República 520d, cuando habla del ambiente propicio para la crianza: καὶ οὐκ ἐθέλουσιν συμπονεῖν ἐν τῇ πόλει ἕκαστοι ἐν μέρει, τὸν δὲ πολλὸν χρόνον μετ' ἀλλήλων οἰκεῖν ἐν τῷ καθαρῷ;
31. Homero, Odisea XI 539 y XXIV 13-14
32. Platón , República 614 y 616 b; Gorgias 524a

33. Compárese De facie 943d: πολλὰς γὰρ ἐξωθεῖ καὶ ἀποκυμα-
τίζει γλιχομένας ἤδη τῆς σελήνης ἐνίας δὲ καὶ τῶν
ἐκεῖ περικάτω τρεπομένας οἷον εἰς βυθὸν αὖθις ὄρωσι
καταδυομένας con Fedro 248 a-b Α ἰ δὲ δὴ ἄλλαι, γλι-
χόμεναι μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω, ἐπονται, ἀδυνατοῦσαι δὲ
υποβρύχιαι συμπεριφέρονται, πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ ἐπι-
βάλλουσαι, ἐτάρα πρὸ τῆς ἐτέρας πειρωμένη γενέσθαι.
34. G. Soury, o.c. 189 y 191-192
35. Plutarco, De anima, Moralia (ed. Loeb) XV 316, donde se compa-
ra además la muerte con la iniciación
36. F. Cumont, Etudes syriennes, Paris, 1917 63 ss., citado
por G. Soury o.c. 189, n.1
37. Cherniss, o.c. 202 n.c.
38. F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funeraire des
Romains, 473 y 475 n.2
39. Platón, República 621 c-d
40. G. Soury, o.c. 189 n.1
41. H. Cherniss, o.c. 202 n.c.
42. Platón, República 621c y Fedro 256b-d. Un hermoso prece-
dente ofrece la Olímpica XIV de Pindaro v.24 ἐστεφάνωσε
κυδρίμων ἀέθλων πτεροῖσι χαλτάν ----- respecto a ambos
puntos.
43. De sera numinis vindicta 561 a ἀγωνίζεται ὥπερ ἀθλη-
τῆς τῶν βίον y De genio Socratis 593d-e ὥς γὰρ ἀθλη-
τὰς καταλύσαντας ἀσκησιν ὑπὸ γήρωσ y 593 f- 594 a
ἡγωνισμένη μακροὺς ἀγῶνας εἶ καὶ προθύμως ψυχῇ...
Asimismo en Non posse suaviter vivi 1105c-d. Una crítica
de las tendencias "místicas" u "orientalizantes" en Soury y
Cumont respectiva- encontramos en la reciente obra citada
de Y. Vernière, 211-212 que sigue más la posición de Cherniss.

44. Platón, Fedro 247b ὅ δὴ τὰ μὲν θεῶν ὄχηματα ἰσορροπῶς ἐβήνεια ὄντα...
45. La comparación con un rayo de sol aparece en De Iside 382d. El alma como luz (φῶς) figura en Quaest. Rom. 281b y en An recte dictum 1130b. En el primer caso aparece relacionado con influencia pitagórica, en el segundo más bien se referiría a Heraclides. La alimentación de las almas por ἀναθυμιάσεις podría verse como una influencia estoica, igual que para éstos los astros (el sol) se alimentan de las exhalaciones de la humedad terrestre. No obstante, en última instancia tendría que pensarse en Heráclito, de quien procede en primer lugar este término y cuyo influjo parece observarse, como vemos incluso por la cita de Plutarco, en todo el pasaje. Compárese con los indudables paralelos de expresión y concepto del De defectu 432d -e cuando Lamprias habla de la naturaleza de lo mántico.
46. De sera 564e y 565d.
47. Sobre el alejamiento del alma por el metal Ulises aleja con una espada las almas que se acercan a la sangre vertida para que Tiresias beba primero (Odisea XI 48-50). Se creía que el sonido del hierro o del bronce alejaba a los espíritus: Luciano, Philopseudes 15. Véase Rohde, Psique ed. Labor I, 74. Ver también L. Gil, Therapeia, 288; "Los aullidos de los perros en una noche de luna delataban la presencia de Hécate, la diosa infernal que aparecía en las encrucijadas y para evitar su llegada se tocaba un instrumento de bronce, un címbalo quizá o una campanilla, como hace la hechicera de Teócrito (II 36). Ahora bien, por el autor del De morbo sacro (VI 362 L.) sabemos que ciertos síntomas de elevada fiebre o sonambulismo- los terrores nocturnos, los delirios, los saltos de la cama, las huidas- se atribuyen a la acometida de Hécate y a la irrupción de los héroes (es decir las almas de los muertos). De la combinación de ambos textos cabe colegir el empleo del címbalo apotropaico con una finalidad terapéutica, a lo que tal vez aluda un fragmento del Misógino de Menandro (320 Kock)".
48. Véase sobre la escatología lunar Y. Vernière o.c. 190 ss.
49. Homero, Odisea XI, 222

50. Homero, Odisea XI 601-602. Para Rohde, Psique ed. Labor I 79 estos dos versos son una interpolación.

51. También en el Pseudo-Plutarco, De vita et poesi Homeri c. 123.

52. Cf. De sera 564a y 564c. También es 564a las almas aparecen como τύπον ἔχουσας ἀνθρωποειδῆς.

53. Para lo primero piénsese como también Ulises en la Νέκυια reconoce a todos, héroes, familiares y amigos en el Hades. también R.M. Jones, "Posidonius and solar eschatology," CPh 27, 1932, 131 donde se encuentra este mismo juicio, que el representar Plutarco el εἰδωλον-ψυχῇ reteniendo la forma del cuerpo está de acuerdo con la idea popular y en la misma página, nota 2, afirma que no hay señales de tal concepción entre los estoicos. Y como doctrina pitagórica Diógenes Laercio VIII, 31

54. Es interesante la comparación que con la "segunda muerte" hace D. Babut en su ya citado Plutarque et le Stoïcisme, 472 de la divinización de Rómulo. Cito el párrafo referente a la Vida de Rómulo 10; "Cette espèce de dionisation, pour exceptionnelle qu'elle soit, n'en est pas moins la destinée normale de l'âme (τὸ τέλος), l'équivalent de la 'seconde mort' du mythe de Sylla, ou du lot des âmes qui ont définitivement échappé au cycle de la génération, selon le mythe de Timarque".

55. De sera 560 a-b, 560 c-d, 560f y 561a.

56. J.M. Rist, Stoic Philosophy 217 ataca la escatología de Cumont y Reinhardt respecto a Posidonio. No obstante ¿no habría cierta influencia posidoniana en la disolución del νοῦς en el sol ya que Posidonio consideraba al sol como parte del alma del mundo?

57. De sera 566a, e igualmente en el frag. 177 del De anima ed. Sandbach.

58. Cf. n.56

59. De facie 945c. Véase Y. Vernière o.c. 225-231 sobre las diosas: Demeter, Persèfone, Artemis e Ilitia. Sobre la posible supervivencia del alma asumida en la del mundo véase J.M. Rist o.c. 216: "but perhaps Posidonius thought it survived, without individuality, wholly assimilated to the soul of the world."

60. Quaestiones convivales 938f.

61. De genio Socratis 591 b y De fato 568e.

62. En Jenócrates (fr. 5 Heinze) aparecen las Moiras pero en distinto orden. Para D'Orrie (Hermes 82, 1954 331-342 especialmente desde 337 a 339 el origen del pasaje del De facie está más bien en Jenócrates y se basa asimismo en que Plutarco lo ha citado en 942f-943a como fuente y sólo mediata-mente a Platón. El artículo de D'Orrie es importante en relación al mito, pues considera estos pasajes como una prehistoria de las hipótesis neoplatónicas.

63. De facie 945d: μίκτων δὲ καὶ μέσον ἡ ψυχὴ καθάπερ ἡ σελήνη τῶν ἄνω καὶ κάτω σύμμιγμα καὶ μετακέρasma ὑπὸ τοῦ θεοῦ γέγονε... Compárese con De defectu 416e μεικτὸν δὲ σῶμα καὶ μέλημα δαιμόνιον ὄντως τὴν σελήνην...

Para estos dos pasajes ver Daniel Babut :

Plutarque et le Stoïcisme, Paris 1969, 429-430: "Inversement, l'apparente disposition, dans son exposé, du thème de la nature mixte des démons et de leur rôle d'intermédiaires obligés, de moyen terme entre Ciel et Terre, thème qui était au centre de la conception de Cléombrote, ne signifie pas que l'auteur du De facie ne soit pas encore parvenu à définir la place qui reviendra à la démonologie dans sa représentation dualiste du monde. Il suffirait, pour s'en convaincre...." y cita aquí el pasaje del De facie en parangón con el de De defectu.

NOTAS - CAPITULO IV

1. De genio Socratis 590f. Sobre esto ver R. M. Jones, The platonism of Plutarch 57, donde alude a la interpretación que hace Heinze de este mito y que él acepta como correcta. En ella el rasgo esencial es que el abismo que contempla Timarco es la tierra. F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains 56, n.2 piensa que la tierra vista desde arriba no parecería una sima sino una montaña convexa y cree que en la sima Plutarco evoca el "sombre Tartare d'Homère et d'Hésiode...." Más ampliamente se han analizado estos diversos puntos de vista en el cap. II, 3,2.
2. De genio Socratis 591c
3. De genio Socratis 591c
4. De facie 944e
5. Ver Platón, Fedro 248c y ss.
6. Para R. M. Jones o.c. 58 la reencarnación se debe más a la necesidad que al pecado, así en el De facie y el De genio como en el Amatorius.
7. De sera 565d:566a; 567e-f. Respecto a la doctrina de la palin-genesia cf. también De Iside 379f y De esu carniū 998c-d. En este último tratado y en párrafo anterior (996b) se cita a Empédocles y su creencia de la encarnación de las almas en cuerpos como castigo.
8. De genio 591c
9. De facie 945b
10. De sera 566d

11. De sera 567 a-b
12. De genio 591d y ss.
13. De facie 943a y ss.
14. Platón, Fedro 246a ss.; República 434c-441c, sobre todo 440e-441a. Véase capítulo III, 3,1.
15. De sera 567f. Sobre el cambio con el baño en las lagunas véase el juicio de B. Latzarus Les idées religieuses de Plutarque. Paris 1920,132: "L'on ne manquera pas de noter la gaucherie de celui-ci, sa façon maledroite et naïve de materialiser les âmes. Il se heurte à un écueil qu'avait évité Platon...." El subrayado es nuestro.
16. De genio 590c.
17. De facie 943d: ἀκτῖνι τὴν ὄψιν ἔοικυται περὶ δὲ τὴν φύσιν...
18. De facie 943e: τὸ γὰρ ἄραιδν ἔτι καὶ διασκεχυμένον ῥώννυται καὶ γίγνεται σταθερὸν καὶ διαυγὲς ὡς ὑπὸ τῆς τυχούσης ἀναθυμιάσεως τρέφεσθαι Compárese con Stoic. rep. 1052f donde se llama al alma ἄραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστετον citando a Crisipo. Esto nos daría medida de una cierta influencia estoica, y en concreto de la vieja Stoa, en este pasaje del De facie.
19. De facie 944f λέγεται δ' ἡ ψυχῆς φύσις ἐπὶ τῆς σελήνης οἷον ἔχνη τινὰ καὶ ὀνείρατα διαφυλάττουσα...
20. Homero, Odisea XI 601-602.
21. De facie 945a. Cf. Y. Vernière o.c. 136 y n.2 donde acude a D. Babut en su obra ya citada por nosotros anteriormente Plutarque et le Stoïcisme.

22. De facie 943c .
23. De facie 944b .
24. De sera 565 e .
25. De sera 566 b .
26. De genio 590 f .
27. De sera 567 c .
28. De facie 944 b. Véase sobre estos temas Y. Vernière o.c. 163 y 183.
29. De sera 564 b.
30. De facie 943 c. V. Y. Vernière o.c. 202 y la purificación por los tres elementos aire, agua y fuego que parece algo fantástica respecto a la interpretación de Plutarco. Efectivamente no creemos que ἀποκυμάττει esté empleado en sentido real de nadar entre olas de agua.
31. De genio 591a
32. De sera 566 d-e. V. H. Cherniss Moralia VII (Loeb) 291 n.6
33. Ver R.M. Jones, The platonism of Plutarch, 58, n.148
34. No es éste el lugar adecuado pero hay que pensar en la corriente platónica siguiente al fundador de la Academia (Jenócrates), neopitagorismo, estoicismo y un influjo indudable de religiosidad oriental que puede extenderse desde Egipto a Persia. Véanse sobre la influencia oriental especialmente los artículos de J. Hani "Plutarque et le démembrement d'Horus" REG 1963, 111-120; "Plutarque en face du dualisme iranien" REG 1964, 489-525 y su reciente libro La religion

egyptienne dans la pensée de Plutarque', Paris 1976, como
también J. G. Griffiths "Plutarch's Egyptian sources in
his De Iside and Osiride" CE 38, 1963, 249-250.

NOTAS - Apéndice: Los fragmentos del De anima

1. Wytttenbach en su edición del De sera numinis vindicta, 1772, 129. Citado por F.H. Sandbach, Moralia (ed. Loeb) XV 306
2. M.R. James, CR 14, 1900, 23-24.
3. K. Ziegler, R.E XXI, 1, 752
4. Plutarchi Moralia VII, ed. F.H. Sandbach, Leipzig, 1967 y Plutarch's Moralia XV, Frag. ed. and trans. by F.H. Sandbach, Cambridge, 1969
5. K. Ziegler o.c. 752-753
6. Es curioso notar que el comienzo del diálogo De sera presenta también una alusión a Epicuro, bien sea un personaje llamado así o un libro cuyo autor sea Epicuro v. Cherniss Moralia XII 6. Cómo vimos, aparecen allí Timón y Patrócneas igualmente.
7. De sera 566a. Para Y. Vernière o.c. 205 este juego de palabras es probablemente de origen pitagórico
8. De facie 943b, aunque el pasaje es algo dudoso por lo corrupto. Para los demás compárese con De facie 943c y ss. Véase c.II, 3,2.
9. Cf. Aristóteles, fr. 10 b Ross.
10. Cf. Plutarco, De sera numinis vindicta 564 c y 566 d ὥσπερ ἀγκύριον y τὸ τῆς ψυχῆς ἐπὶ γυμνῶν ; De genio Socratis 591f τὸν σύνδεσμον ὃ τῇ ψυχῇ συμπέφυκε y 592 c οἷον ἐκ δεσμοῦ σπαραττομένους.

NOTAS - CAPITULO V

1. De defectu oraculorum 410a
2. H. Pontow, Philol. 55 , 1895 , 596 citado por K. Ziegler o.c. 712
3. R. Flacelière , "Plutarque et la Pythie", REG 56, 1943, 72-111
4. G. Soury, La Démonologie de Plutarque , 15: "Le criterium ainsi proposé par Bock , qui n'est pas d'ailleurs sans valeur, nous donnerait du même coup l'ordre des écrits . Mais cette chronologie, même mieux connue, nous serait elle ici d'un grand prix? Il y a moins évolution des idées de Plutarque sur tel ou tel point que succession ou juxtaposition de points de vue, qui se complètent plus qu'ils ne s'excluent".
5. G. Soury, o.c. 112.
6. R. Flacelière , Sur la disparition des oracles , Paris 1947, 108.
7. K. Ziegler, o.c. 712.
8. H. Dessau , Hermes 46, 1911 , 160 citado por K. Ziegler , o.c. 712.
9. K. Ziegler, o.c. 694 y también R. H. Barrow , Platon and his time , London 1967 , 42 y n.11 (c.5)
10. C.P. Jones, o.c. 70.
11. R.M. Ogilvie , "The date of the De defectu oraculorum " , Phoenix 31, 1967 , 108-109.

12. Ogilvie cita respecto a este juicio el artículo de G. Soury, "Plutarque prêtre de Delphes", REG 1942, 52.
13. R. Flacelière, o.c. 72-111.
14. F. Cumont, La Theologie solaire du paganisme romaine, 1913, 475, 3 citado por K. Ziegler o.c. 672.
15. G. Soury, La démonologie de Plutarque 43, n.2: "Ce Démétrios n'est autre que l'Etranger dont nous parlera le de facie", ch. 26/942 b-c."
16. K. Ziegler o.c. 672
17. K. Ziegler o.c. 672 donde cita en primer lugar a H. Dessau, "Ein Freund Plutarchos in England", Hermes 46, 1911, 156 ss. y a C.W. King, Archeol. Journ. 39, 1882, 23 ss. que ya habría tratado previamente el descubrimiento de las placas de bronce con la inscripción en 1860. Véase también R.H. Barrow o.c. 25 respecto a este mismo personaje. El mismo problema trata también Ogilvie, o.c. 112 y ss. con mayor extensión.
18. De def. 410b...συνήγεν ιστορίαν οἷον ὕλην φιλοσοφίας θεολογίαν ὥσπερ αὐτὸς ἐκάλει τέλος ἐχούσης.
19. Eisele, "Zur Dämonologie Plutarchs von Chäronea", Archiv für Geschichte der Philosophie, 17, 1904, 40-41.
20. K. Ziegler o.c. 682
21. D. Babut, Plutarque et le Stoïcisme, Paris 1967, 258-259.
22. R. Flacelière, Plutarque sur la disparition des oracles, Paris 1947, 36 (citado por D. Babut, 258)
23. De defectu 414 f.

24. De defectu 414f : εὖ μὲν οὖν λέγουσι καὶ οἱ λέγοντες ὅτι Πλάτων τὸ ταῖς γεννωμέναις ποιότησιν στοιχεῖον ἐξευρών, "νῦν ὕλην καὶ φύσιν καλοῦσιν, πολλῶν ἀπῆλλαξε καὶ μεγάλων ἀποριῶν τοῖς φιλοσόφους.
25. Hesiodo en Los Trabajos y los Dias vv. 109-121 habla en el mito de las Edades de cinco generaciones de seres. Plutarco las adapta a cuatro para ajustarlo a Platón. Ver E. Rohde Psique I, 113, n. 32 donde alude a una división platonizante de Plutarco en que los héroes servirían más bien para indicar lo que Hesíodo comprende dentro de los daimones de la primera estirpe. Sobre los daimones en Plutarco puede consultarse el Reallexicon für Antike und Christentum, 644-647 y Wasser, 'Daimon' RE. 4, 2, 2010-2012.
26. Para G. Soury, La démonologie de Plutarque, 24-25 este ἕτεροι alude a la Epinomis. Sin embargo D. Babut, Plutarque et le Stoïcisme, 404, n.1. no ve fundamento para la afirmación de Plutarco, pues dice: "dans l'Epinomis il n'est pas question de transformation de passage d'une catégorie a l'autre."
27. De defectu 415 b-c. Para vapor Plutarco ha empleado el término ἀναθυμίασις de connotación estoica, pero cuyo origen parece indudablemente aristotélico. Ver también sobre esto la teoría de la μεταβολή en las Vidas, Vida de Rómulo 28 y lo que sobre ello apunta F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains 124, n.2: "Plutarque, V. Romuli 28, à propos de l'apotheose de Romulus combat l'idée que les corps puissent s'élever au ciel; il est absurde οὐρανῷ μίγνυειν γῆν. Ce sont les âmes des hommes qui se transforment en héros, les héros en démons et les démons enfin, entièrement purifiés, "en dieux." Igualmente Vida de Rómulo 10 οὐδὲν οὖν δεῖ τὰ σώματα τῶν ἀγαθῶν συναναπέμπειν παρὰ φύσιν εἰς οὐρανόν, ἀλλὰ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ψυχῆς παντάπασιν οἶεσθαι κατὰ φύσιν καὶ δίκην θεῶν ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δὲ ἥρῶων εἰς δαίμονας, ἐκ δὲ δαιμόνων, ἃν τέλεον ὥσπερ ἐν τελετῇ καθαρῶσι καὶ ὁσιωθῶσιν ἅπαν ἀποφυγεῖν τὸ θνητὸν καὶ παθητικόν, οὐ νόμῳ πόλεως, ἀλλ' ἀληθείᾳ καὶ κατὰ τὸν εἰκότα λόγον εἰς θεοὺς ἀναφέρεσθαι, τὸ κάλλιστον καὶ μακαριώτατον τέλος ἀπολαβούσας. Hay aquí un influjo

de la transformación de los emperadores en seres divinos, operada según la mentalidad romana pero atenuada por Plutarco mediante el *ὁ νόμος πόλεως* , que hemos subrayado.

28. Hesfodo, fr. 183, Rzach
29. Pindaro, fr. 165 (ed. Snell).
30. De defectu 416 c.
31. De defectu 417b
32. De defectu 417c. Ver sobre este pasaje F.E. Brenk, "A most strange doctrine". Daimon in Plutarch" CJ 1973, 69, 1, 5.
33. De defectu 418 bc: οὗς ἀλάστορας καὶ παλαμναίους ὀνομάζουσιν, ὡς ἀλήστων τινῶν καὶ παλαιῶν μiasμάτων μνήμαις ἐπεξιόν-
τας.
34. De defectu 418e; Empedocles en Diels, Frag. der Vorsokratiker, I, 267, Empédocles, nº B 115 .
35. De defectu 419b y ss.
36. De defectu 420 b . Cf. Adversus Colotem 1123 b-c
37. Véase D. Babut , Plutarque et le Stoïcisme , 425 , n.5
38. Sobre el protagonismo de Lamprias véase B. Latzarus Les idées religieuses de Plutarque , 38, n.5 "Je n'oublie pas qu'ici Lamprias est censé parler; mais je crois que Plutarque s'efface, pour lui donner une marque d'affection , a l'exemple de Platon .

39. Homero, Iliada XV , 187; De E. apud Delphos 390 c presenta la misma teoría con base en Homero: ὡς Εὐστροφε, πεπόνθαμεν, ὀλίγου παρελθόντες τὸν Ὀμηρον, ὥς οὐχ πρῶτον εἰς πέντε νείμαντα μερίδας τὸν κόσμον, ὃς τὰς μὲν ἐν μέσῳ τρεῖς ἀποδέδωκε τοῖς τρισὶ θεοῖς, ὁδοὶ δὲ τὰς ἄκρας Ὀλύμπου καὶ γῆν, ὣν ἡ μὲν ἐστὶ τῶν κάτω πέρας ὃ δὲ τῶν ἄνω, κοινὰς καὶ ἀνερέτους ἀφῆκεν.
40. Platón, Timeo 31a y 47d; Plutarco, De tuenda sanitate praecepta 129 c y Septem sapientium convivium 167b.
41. De E apud Delphos 390e-f; Ver también R.M. Jones , The platonism of Plutarch , 12 , para quien esta división es el resultado de una combinación de la teoría platónica del alma, en la cual el alma humana está compuesta de dos elementos: τὸ νοερόν y τὸ λογιστικόν de una parte , y de otra τὸ παθητικόν καὶ ἄλογον (para lo cual puede comprobarse De virtute morali 441f y De an. procr. in Timaeo 1025 d) y de la división aristotélica . Efectivamente el término aristotélico es θρεπτικόν y no φυτικόν . Véase para esto el De Anima 413 b 7 .
42. Ver también. De E apud Delphos 389 e; De an. pr. in Timaeo 1028g sobre las relaciones musicales ; Arist. De caelo II, 4 (286 b 10). Y que el Bien está dividido en cinco categorías De E 391d en relación con el Filebo 66a-c.
43. Platón, Timeo 55c.
44. Nauck, TGF 674, Eurípides nº 972.
45. Hesíodo, Trabajos y Días 125:
 ἥερα ἔσσαμενοι πάντα φοιτῶντες ἐπ' αἶαν
46. Otra definición de "entusiasmo" en De Pythiae oraculis 404 f:
 οὕτως ὁ καλούμενος ἐνθουσιασμός ἔοικε μετέξῃς εἶναι κινήσεων δυοῖν, τὴν μὲν ὥς πέπονθε τῆς ψυχῆς ἅμα τὴν δ' ὥς πέπονθε κινουμένης.
 También De defectu 432 c, d, e. Ver en relación con este pasaje del De defectu y la κρᾶσις Aristóteles. Probl. XXX 954a, 34-38.

47. Respecto a la θερμότης como de influencia aristotélica. Véase P. Boyancé, "Sur les oracles de la Pythie" REA 1938, 313. n. 3 y 4.
48. Eurípides, El Cíclope 332-333.
49. Orphic. Frag. VI, 10 (21a, 2).
50. De defectu oraculorum 436 d-e.
51. De def. 436e. Cómparese con Quaest. Conv. 1001b pasaje comentado por H. Dörrie, "Le platonisme de Plutarque", Actes VIII^e Congrès G.B., Paris 1969, donde ve en el uso de las preposiciones un influjo aristotélico.
52. Véase respecto al "espíritu estusiástico" las interpretaciones de L. Gil, Los antiguos y la inspiración poética 100ss. que aunque referidas a la concepción de la obra poética, pueden aplicarse asimismo a la inspiración mántica; igualmente las páginas 182 y siguientes. De ellas podemos concluir que la inspiración mántica de la que aquí nos habla Plutarco, está más en la línea peripatética que en la platónica. El alma del hombre es materia sobre la que incide el espíritu entusiástico pero no pierde su personalidad, no es sólo el portavoz de la divinidad, como en la concepción platónica del trance mántico que "influyó poderosamente en el enjuiciamiento del profetismo y en la formulación del dogma de la Teopneustia de la Sagrada Escritura..." o.c. 182-183.
53. Véase sobre los efectos de la música L. Gil, Therapeia, 289-290 respecto a la música de la flauta como productora de entusiasmo (ἐνθουσιασμός) ó suerte de posesión divina.
54. Véase C. IX 3.5. El sueño y la melancolía.
55. De def. 415 b-c.

56. De Iside et Osiride 361c: αὐτὴ δὲ (sc. Ἱσις) καὶ Ὀσίρις ἐκ δαιμόνων ἀγαθῶν δι' ἀρετὴν εἰς θεοὺς μεταβαλόντες, ὥς ὕστερον Ἡρακλῆς καὶ Διόνυσος, ἅμα καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων οὐκ ἀπὸ τρόπου μεμιγμένους τιμὰς ἔχουσιν...

Relacionado con el problema de la μεταβολή están aquí presentes los de la ὁμοίωσις θεῶν y de la ἀποθέωσις. El primero arranca de Platón, el filósofo se parece a la divinidad en tanto que se aparta del cuerpo. Véase sobre ello E. Rohde Psique II 502, n. 65 y 506 n. 83. Respecto al segundo, Plutarco se declara en contra en cuanto a la del cuerpo y el alma, véase la nota 27 de este capítulo.

57. De def. 431 e: εἰ γὰρ αἱ διακριθεῖσαι σώματος ἢ μὴ μετασχοῦσαι τὸ παράπαν ψυχὰς δαίμονές εἰσι κατὰ σέ...

Este κατὰ σέ va referido a Ammonio, por lo cual la tesis podría ser de este último y no de Lamprias.

58. De defectu 431 b-c: Ὑπολαβὼν δὲ ὁ Ἀμμώνιος, οἷε γὰρ ἑτερόν τι τοῖς δαίμονας, εἶπεν; ἢ ψυχὰς ὄντας περιπολεῖν καθ' Ἡσίοδον ἡέρα ἔσσαμένους; ἐμοὶ μὲν γάρ, ἦν ἄνθρωπος ἔχει διαφορὰν πρὸς ἄνθρωπον ὑποκρινόμενον τραγῳδίαν ἢ κωμῳδίαν, ταύτην ἔχειν δοκεῖ ψυχὴ πρὸς ψυχὴν ἐνσκευασμένην σῶμα τῷ παρόντι βίῳ πρόσφορον.

59. El problema de la demonología del De defectu ha sido tratado con amplitud por Eisele, Zur Dämonologie Plutarchs von Chäroneia, Archiv für Geschichte der Philosophie 17, 1904. Rechaza, como ya vimos, que Cleómbroto sea con Lamprias, portavoz de Plutarco, teoría que partiendo de R. Hirzel, Der Dialog I, 192 seguirá luego Ziegler. Sobre el origen de los démones su posición puede resumirse así:

- a) Cleómbroto no tiene a los démones por almas separadas.
- b) Ammonio sí.
- c) Lamprias piensa en almas separadas o que nunca se encarnaron.

Esto muestra claramente, dice Eisele, que no son seres humanos; no son tampoco almas puras sino que en ellos (sc. los démones) hay un tipo propio de vitalidad intermedia y de intermedia sensualidad, como acusan sus propios πάθη.

Para R.M. Jones, The platonism of Plutarch, 28 ss. parece estén claramente establecido que los démones sí son almas separadas de sus cuerpos, apoyándose en la cita que Cleómbroto hace de Hesíodo. Para él además una confirmación son los démones del De facie, almas que alcan-

zaron la luna. Sin embargo, en nuestra opinión, los démones del De facie son otro problema y en eso vemos más acertada la oposición de Eisele. Para este último la fuente última sería Jenócrates en cambio Jones ve en primer lugar el Banquete, sólo Jenócrates para los démones malos.

Por último D. Babut, Plutarque et le Stoïcisme 408 ss. dice que se tendría la tentación de identificar, según la concepción de Cleómbroto, como en la de los estoicos, a los héroes con las almas separadas del cuerpo, los démones humanos del prólogo de la Vida de Dión, y a los δαίμονες con esencias psíquicas, los "grandes démones" del De Iside. Pero nada puede confirmar esto en el propósito de Cleómbroto. Por el contrario con la admisión del ciclo de transformación "il supprime la possibilité d'une origine independant et d'une nature spécifique des demons."

60. R. M. Jones, The platonism of Plutarch , 12
61. Platón , República , 440e - 441c.
62. En relación con este tema véase el capítulo IV de La Démonologie de Plutarque , de G. Soury, tantas veces citada, dedicado a los "mauvais génies" en su mayor parte y donde se sugiere, junto a otros, un origen oriental para este problema.
63. De facie 944c. Véase Y. Vernière o.c. 192
64. De defectu 415 c.
65. D. Babut o.c. 409
66. De defectu 416c : εἰσί γάρ, ὡς ἐν ἀνθρώποις, καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφορὰ καὶ τοῦ παθητικοῦ καὶ ἀλόγου τοῖς μὲν ἀσθενὲς καὶ ἀμαυρὸν ἔτι λείψανον ὥπερ περίττωμα, τοῖς δὲ πολὺ καὶ δυσκατάσβεστον ἐνεστὶν ...

67. De defectu 418f-419a: λανθάνομεν, ὡς Ἡρακλέων, ἐν λόγοις ἀτόποις γεγονότες· ἀλλ' οὐκ ἔστι περὶ πραγμάτων μεγάλων μὴ μεγάλαις προσχρησάμενον ἀρχαῖς ἐπὶ τὸ εἰκδὸς τῆ δέξῃ προελθεῖν. σὺ δὲ σεαυτὸν λήληθας· δίδως ἀφαιρούμενος· ὁμολογεῖς γὰρ εἶναι δαίμονας, τῷ δὲ μὴ φάβλους ἀξιούσιν εἶναι μηδὲ θνητοὺς οὐκέτι δαίμονας φυλάττεις· τίνοι γὰρ τῶν θεῶν διαφέρουσιν...;
68. Ver en relación al problema de la maldad de los démones De Iside 361a: ὥς τῶν δαιμόνων μικτὴν καὶ ἀνώμαλον φύσιν ἔχόντων καὶ προαίρεσιν. Por otra parte D. Babut, o.c. 412 nos recuerda en relación con el pasaje 417e del De defectu que tal pasaje no se aclara, si no se relaciona con el pasaje del De Iside, en donde Plutarco se ve obligado, para justificar la existencia de diferencias morales entre démones, a afirmar que el ser demoníaco participa en cierto modo de la αἰσθησις del cuerpo, fuente del placer, del dolor y de ahí de todas las pasiones
69. Según D. Babut o.c. 413: "La comparaison avec le De Iside et les autres textes de Plutarque sur la démonologie donne d'abord à penser qu'il s'agit là d'une innovation importante, sinon la plus importante, introduite par Cléombrote". Y si introducida por Cleómbroto igualmente por Plutarco quien, a nuestro juicio, no debía considerar incompatible la muerte de los démones con su pensamiento general.
70. Sobre el primero, la muerte del Gran Pan. Cf. J. Hani "La mort du grand Pan". Actes VIII Congrès G.B. 1969, 511-519.
71. von Arnim, o.c. 43: Die Stelle in de defectu handelt von bösen Dämonen. Denn Philippos verteidigt hier gegen Hera-
kleons Bedenken die Annahme, dass es φαῦλοι καὶ θνητοὶ δαίμονες gebe; nur für die schlechten Dämonen wird Sterblichkeit in Betracht gezogen.

72. De defectu 431 e-f. Obsérvese el paralelismo entre este pasaje: εἰ γὰρ αἱ διακριθεῖσαι σώματος ἢ μὴ μετασχοῦσαι τὸ παραπὰν ψυχᾷ δαίμονες εἰσι κατὰ σὲ καὶ τὸν θεῖον Ἡσίοδον

con el 593 d del De genio: αἱ δὲ ἀπηλλαγμέναι γενέσεως ψυχᾷ καὶ σχολάζουσιν τὸ λοιπὸν ἀπὸ σώματος, οἷον ἐλ ἐλεύθεραι πάντων ἀφειμέναι, δαίμονες εἰσιν ἀνθρώπων ἐπιμελεῖς καθ' Ἡσίοδον lo que nos permite subrayar una identidad de fuentes para ambos pasajes.

73. De defectu 432c: Ταύτην οὖν ἔχουσαι τὴν δύναναι αἱ ψυχᾷ σύμφυτον μὲν ἀμυδρὰν δὲ καὶ δυσφάνταστον, ὁμῶς ἐξανθοῦσι πολλάκις καὶ ἀναλάμπουσιν ἐν τε τοῖς ἐνυπνίοις καὶ περὶ τὰς τελευτὰς ἐνταῖς, καθαροῦ γιγνομένου τοῦ σώματος ἢ τινα κῶσιν οἰκείαν πρὸς τοῦτο λαμβάνοντος... κτλ.

Véase también De genio Socratis 592 c-d respecto al relato fantástico del adivino Hermodoro de Clazómenas, cuya alma podía apartarse del cuerpo, puesto como ejemplo de la capacidad mántica de las almas bien embridadas y abedientes al demon familiar.

74. Equilibrio de elementos que favorece la inspiración. Su origen es aristotélico: φυσικὴ κῶσις, Probl. XXX 954a. 34-38. Esta conexión fue hallada por Hirzel. Véase el artículo de P. Boyancé "Sur les oracles de la Pythie" REA 1938, 313, n.4. De def. 432 d: ἐξίσταται δὲ κῶσει καὶ διαθέσει τοῦ σώματος ἐν μεταβολῇ γιγνομένου, ἣν ἐνθουσιασμὸν καλοῦμεν. Ver sobre el entusiasmo L. Gil, Los antiguos y la inspiración poética especialmente caps. 7 y 8 que, aun dedicados al entusiasmo poético, se ocupan también del profético.

75. Véase la nota 47 de este mismo capítulo

76. Cf. en relación a esta influencia del vino, admitida aquí, la oposición del De Pythiae oraculis 406b entre los efectos del vino y el entusiasmo.

77. Eurípides, Bacantes 298

NOTAS - CAPITULO VI

1. T. Sinko, Eos 15, 1909 , 119 ss. citado por D. Babut, De la vertu éthique, Paris, Les Belles Lttres 1969, 80 n.3
2. M. Pimoy citado por D. Babut o.c. 80 n.3.
3. W. Ziegler o.c. 717 y G. Hein Quaestiones plutarcheae. Quo ordine P. nonnulla scripta moralia composuerit agitur, Diss. Berlin 1916 citado por el anterior. Pero C.P. Jones, (o.c. 62-63) da una datación segura para el De tranquillitate animi, que se había escrito, como el De cohibenda ira intimamente relacionado con él, en la década del 90 al 100. Este último, según C. P. Jones, se escribió después del 92-93 con toda seguridad. Esto abona nuestra opinión de que el De virtute morali no es una obra de juventud.
4. J.J. Hartmann De Plutarco scriptore et philosopho, Leyde 1916 , 203 y 206: "Multo etiam philosopho chaeronensi indignior hic libellus, quem, ut ad finem perlegas quantum tibi est taedii devorandum!" y "Denique et libellum An virtus doceri possit et hunc De virtute morali insignia equidem duco exempla ineptissimae unitationis, qua ita Plutarchi personam sumit impostor ut ultro se indicet."
5. Plutarch's Moralia VI Loeb ed. W.C. Helmbold , 1939 (reed. 1962), 16-17.
6. M. Hadas, "The religion of Plutarch" , RR 6, 1941-1942, 280.
7. K. Ziegler o.c. 768-770
8. D. Babut, De la vertu éthique , Paris, 1969 y Plutarque et le Stoïcisme Paris , 1969.

9. De virt. mor. 441 b-c : Κοινῶς δ' ἅπαντες οὗτοι τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διαθέσθαι τινα καὶ δυνάμειν γεγενημένην ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογοῦμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπ-
τωτον ὑποτίθενται.

10. R. M. Jones, "Posidonius und solar eschatology", CPh. 27, 1932, 119.

11. Se puede observar aquí la referencia a la doctrina del Timeo, especialmente al pasaje de la ψυχογονία 35a ss. Cf. también De animae procreatione in Timaeo 1012 b ss. de nuestro autor y nuestro capítulo séptimo.

12. Respecto a la influencia aristotélica tanto en el lenguaje (δύναμις, πάθος, ἔξις) como en la división del alma (442b) ver H. Erbse, Hermes 84, 1956 400, n.1, quien hace notar la profunda relación de esta obra con la Ética Nicomaquea. Asimismo no considera verosímil la opinión mantenida repetidamente de que Plutarco no conoció directamente la obra de Aristóteles sino por un intermediario, Andrónico de Rodas, según Ringeltaube y Böhlenz.

13. Aristóteles, De anima 403 a 30 en su juicio sobre como definirían el físico o el dialéctico οἷον ὁργὴ τί ἐστιν; para el primero sería ὁρεξὶν ἀντιλυπῆσεως ἢ τι τοιοῦτον. Ver también el artículo de F. H. Sandbach "Plutarque est-il l'auteur du traité De libidine et aegritudine?" Actes VIII^e Congrès G.B., Paris, 1969 donde establece paralelos entre los dos tratados para atestiguar así la autenticidad del De libidine y la contestación de D. Babut con la alusión a esta definición aristotélica de la cólera que recoge Plutarco en ambas obras.

14. De defectu oraculorum 429e. En relación con la influencia aristotélica en este pasaje véase R. M. Jones, The platonism of Plutarch, 12 donde afirma que de la división del alma que encontramos en este pasaje del De virtute combinada con la aristotélica salen las cinco facultades del alma que aparecen en De E apud Delphos, 390f y De defectu oraculorum, pasaje aquí citado.

NOTAS - CAPITULO VII

1. K. Ziegler, o.c. 712 y 745.
2. C.P. Jones "Towards a chronologie of Plutarch's works", JRS 56, 1966, 72, no se aparta de lo que ya expresó anteriormente Konrat Ziegler. H. Cherniss Moralia XIII, 1 (ed. Loeb) 1976, 133
3. Berthold Müller, "Eine Blättervertauschung bei Plutarch", Hermes 4, 1870, 390 -403 y "Zu Plutarch Περὶ ψυχρογονίας" Hermes 5, 1870, 154.
4. Joseph Helmer, "Zu Plutarch's De animae procreatione in Timaeo". Ein Beitrag zum Verständnis des Platon-Deuters. Plutarch. Würzburg 1937.
5. P. Thévenaz, "L'enchaînement des idées dans le De animae procreatione in Timaeo de Plutarque" (1017 c- 1022)" REG 1939, 358-366. II. Cherniss, o.c. 150 no está de acuerdo con las restituciones de ninguno de los precedentes ni tampoco con la R.M. Jones en el capítulo correspondiente del The platonism of Plutarch.
6. A. Maurommatos fue quien primero observó la falta de consecución en los capítulos 10 y 11 del De animae procreatione y dio cuenta de ello en su edición del opúsculo aparecida en Atenas en 1848: Πλουτάρχου περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχῆς ἐκδόσεως καὶ εἰς τὴν ἀρχαίαν συνέχειαν ἀποκαταστήσαντος Ἀνδρέου Δ. Μαυρομμάτου. Citado el título por K. Ziegler o.c. 745. No obstante B. Müller llegó a la misma conclusión sin conocer el descubrimiento de Maurommatos. De ello informó en su segundo artículo aparecido también en Hermes 5, 1870, 154.
7. De animae procreatione in Timaeo 1012 b
8. Teofrasto fr. 28. Véase R.M. Jones, The platonism of Plutarch, 85, n.43.

9. Platón, Fedro 245c κινήσεως πηγὴν καὶ ἀρχήν.
10. Platón, Fedón 86 a-b: κρᾶσιν εἶναι καὶ ἁρμονίαν αὐτῶν τούτων τὴν ψυχὴν y 92a τὸ ἁρμονίαν μὲν εἶναι σύνθετον πρᾶγμα, ψυχὴν δὲ ἁρμονίαν τινὰ ἐκ τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐντεταμένων συγκεῖσθαι.
11. Platón, Sofista 250 a - 255a
12. Platón, Leyes X 885b ss. 892d ss. y 897a.
13. R.M. Jones, o.c. 80: "Sin duda su general falta de originalidad hace dudoso el que deba ser considerado como el autor de esta teoría . "No obstante otros han aceptado sin estas previas sospechas la interpretación de Plutarco, así Philips Merlan, "Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus, Philologus" 89, 2 (43) 1934, 197 y ss.
14. Heráclito fr. B30 οὕτε τις θεῶν οὐτ' ἀνθρώπων ἐποίησεν.
15. Platón, Timeo 29a ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων ὁ δὲ ἀριστος τῶν αἰτίων.
16. La razón de la imitación del mundo (ἐξομοίωσις) a su creador radica en ser el Νοῦς creador idéntico al paradigma o ideas . Por eso debe ser imitado por el mundo. Plutarco ha empleado aquí el razonamiento de República 613a-b y Teeteto 176b. Pasaje similar es el de De sera numinis vindicta 550d! Ἀλλὰ σκοπεῖτε πρῶτον ὅτι κατὰ Πλάτωνα πάντων καλῶν ὁ θεὸς ἑαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν, ἐξομοίωσιν οὖσαν ἀμωσγέπως πρὸς αὐτόν, ἐνδίδωσιν τοῖς ἔπεσθαι θεῷ δυναμένοις. καὶ γὰρ ἡ πάντων φύσις, ἀτακτος οὖσα, ταύτην ἔσχε τὴν ἀρχὴν τοῦ μεταβάλλειν καὶ γενέσθαι κόσμος, ὁμοιότητι καὶ μεθέξει τινὶ τῆς περὶ τὸ θεῶν ἰδέας καὶ ἀρετῆς.

17. Platón, Filebo 24a-25a-b ss. pero no habla estrictamente de ἀπειρία sino de πέρας y ἄπειρον; Timeo 35a y Leyes 896d ss. Según R.M. Jones Plutarco ha combinado varios pasajes para emitir esta teoría desde el 1014b en adelante, así de Leyes 896a el alma mala del mundo, del Fedro 245 todo movimiento es debido al alma, del Político 273b todo lo bueno del mundo deriva del creador y por último del Timeo 52d el movimiento desordenado de la materia antes de la creación y el alma mala es idéntica a la esencia divina (35a).

18. Probablemente Plutarco se refiere al discípulo y continuador con Teofrasto de las enseñanzas del Liceo.

19. El agaturgo es un funcionario público en Esparta. Véase Heródoto I 67.

20. Platón, Critias 106a: τῷ δὲ πρὶν μὲν πάλαι ποτ' ἔργῳ, νῦν δὲ λόγοις ἄρτι θεῶν γεγονότι προσεύχομαι; Político 269a 273d y República 546b.

21. Platón, Timeo 34b: ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θείας διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκύλυψεν. Cf. Quaest. Plat. 3, 1002 c.

22. K. Reinhardt, Poseidonios, München 1921, 17: "Da Poseidonios über Mantik und Dämonen schrieb, so zog man ihn deswegen zu Plutarch, und da die Meinung ging, er habe den bedeutendsten, das Spätere Altertum beherrschenden Timaioskommentar, den UrTimaioskommentar verfasst, so machte man ihn zur Quelle, beinahe zum Archetypus der ganzen religiösspekulativen Richtung, die zum späteren Neuplatonismus führt. zum Unglück hat es einen solchen Kommentar von Poseidonios nie gegeben; was man als Fälschung aussah, ist ein Missverständnis". Y poco después: "Aber daraus zu folgen, Poseidonios m'üss selber einen solchen Kommentar geschrieben haben, wäre ebenso verkehrt, als um seiner Zitate in der Aratliteratur willen einen Aratkommentator aus ihm zu machen. Er bleibt auch so noch immer erstaunlich, wie wenig von seinem eigentlichen Geiste in diese Literatur einging. Die Form musste zerbrechen, wo der Inhalt sich erhielt."

23. K. Mras, "Makrobios Kommentar zu Cicero Somnium"
Sitz. Bert. Preuss. Ak. d. Wiss., Phil.- hist. Kl.,
1933 VI 239, n.6.
24. Ph. Merlan "Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus"
Philologus 89 = NF 43 1934 II 211: "Hat es nun aber diesen
Timaios-Kommentar gegeben? genügt unsere Plutarch-Stelle,
um dessen Existenz mit der herrschenden Lehre gegen Reinhardt
zu behaupten? Die Entscheidung wäre schwer, auch wenn
sicher wäre, dass Plutarch direkt aus Poseidonios zitiert.
Sie ist erst recht schwer, wenn dies zweifelhaft ist, wenn
Plutarch nach einem Poseidonianer oder nach Eudoros zitiert?"
25. J. Helmer o.c. 17 n.22: "Angesichts dieser Fehldeutung
Plutarchs ist die Vermutung statthaft, dass Plutarch selbst
nicht mehr von des Poseidonios Timaios-deutung wusste,
als er uns in c.22 vorlegt (wenigstens es natürlich nicht
unmöglich ist, dass Poseidonios seine Ausführungen über den
Timaios in derselben knappen Form gehalten hat, in der sie
uns Plutarch bietet). Möglicherweise vermittelte ihm Eudoros
(zu diesem s.o. Anm. 18) die Kenntnis auch der Poseidonia-
nischen Timaios-Ausfassung.
26. H. Cherniss o.c. 217 n.g. analiza la historia de esta inter-
pretación. Para M. Laffranque, Poseidonios d'Apamée, Paris
1964, 379 n.37 sería ésta la solución frente a la interpretación
de solo Posidonio por parte de los antiguos (como Xylander o
Amyot). Cherniss piensa que deben ser Posidonio y sus
seguidores, como poco antes Crantor y sus seguidores:
οἱ περὶ τὸν Κράντορα 1012f después de ... οἱ δὲ
Κράντορι προσέθεντο, μίγνυντι ... 1012d.
Entonces estos seguidores serían o bien Fannias (Diog. Laercio
VII, 41) o la obra de Eudoro que parece ser la fuente de la
interpretación de Jenócrates y Crantor. Esta fuente en Eudoro-
y ahora ya la noticia es nuestra- es una interpretación de
Heinze "Xenocrates" 30. Es decir Cherniss aplica aquí la
interpretación de Heinze para Jenócrates y Crantor también
a Posidonio. Eudoro de Alejandria perteneció a la Academia
Media (hacia el 25 a.C.) por tanto no sería raro que fuera el
puente de unión aunque también Plutarco hubiera podido
leerlos directamente. En contra de ello esta J. Helmer o.c.
13 n. 18 y A.E. Taylor, Commentary on Plato's Timaeus
Oxford, 1938, 2 quien piensa que Posidonio fue la fuente inter-
media en el primer caso para Plutarco.

27. Véase R.M. Jones o.c. 76 quien dice aproximadamente lo mismo y cita en su apoyo a Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 784 que interpreta la idea de Posidonio como "eine nach harmonischen Zahlen gebildete Gestaltung des Räumlichen".
28. Plutarco no ha hecho ningún intento de enterarse cómo llega Posidonio al conocimiento sensible del alma sino que se contenta con calificarlo de disparatado. Cf. J. Helmer o.c. 19.
29. Platón, Timeo 37a ss.
30. Véase C. Prantl, Geschichte der Logik in Abendlande I, 73: "So findet sich Plato eine erste Spur der aristotelischen Kategorien" y 74 "...nirgends aber scheidet er eine bestimmte Zahl der hauptsächlichsten aus, daher wir hier nur einen noch völlig unbestimmten Keim der aristotelischen Kategorien vorfinden". En Aristóteles se encuentran sólo en número de diez en los Topica I, 9, 103b, 20 y la afirmación de Plutarco ya tiene que estar en la línea de la escuela peripatética que las considera de una forma casi mágica y así las transmitirá al escolasticismo. (o.c. 207 ss.) Véase también C.J. de Vogel, Greek Philosophy II 40-42.
31. J. Helmer, o.c. 36-37 quien cita en apoyo a Aristóteles, De anima III, 5, 430a 17: καὶ οὗτος ὁ νοῦς (d. h. der νοῦς ποιητικός) χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμειγρὸς ... y el mismo Aristóteles lo hace retroceder a Anaxágoras: εἰ ὁ νοῦς ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ ... ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας.
32. Véase la relación de este pasaje con De def. or. 428 c-d: ὅθεν ἐνιστάμενος τοῖς ἐν τῷ πᾶν ἀποφαίνουσιν ὁ ἡλάντων τὸ τ' ὄν εἶναι φησι καὶ τὸ ταῦτόν καὶ τὸ ἕτερον, ἐπὶ πᾶσι δὲ κίνησιν καὶ στάσιν.
33. De an. proc. 1024d : ὁ δὲ νοῦς ἐπιστρέφει καὶ συμπεραίνει τὴν ἐγκύκλιον φορὰν περὶ τὸ μένον
como en el Timeo 29b. El término ἐπιστρέφει es interesante porque resulta un precedente del término técnico

de los neoplatónicos. Cf. R.M. Jones o.c. 83 n.35

34. Respecto a la composición del alma del mundo dice A.E. Taylor, 106: "35a 2-b3 τῆς ἀμερίστου...μεμειγμένην. The constitution of the soul of the οὐρανός. We now come to the most perplexing and difficult passage of the whole dialogue, a passage of which the meaning was a matter of disagreement between Xenocrates and his pupil Crantor.... Since Xenocrates and Crantor could differ widely about the whole meaning, we may fairly assume that from the beginning there was no certain Academic tradition. Plato, then, had not given any explanation of his meaning, and from the first all exegesis must have been conjeturas". Taylor no acepta la interpretación de Plutarco, en ese sentido, corrige el κατὰ ταῦτα del Timeo 35a 4 en los mss. por κατὰ ταύτην porque favorece la interpretación que identifica lo idéntico con esencia indivisible y lo otro con la divisible, así en p. 108: "Plutarch is made by his modern editors to write κατὰ ταῦτα the formal quotation with which his essay de procreatione Animae opens, but this proves nothing at all, and there is nothing in his comments to show how he understood the words". Este κατὰ ταύτην parece una repetición pero: "has a point if the object of the clause is to remind us that the same and Different of 4-5 are identical with the Indivisible and Divisible of a 5-6". En la página 128 afirma taxativamente la constitución en tres elementos basándose en 35 a 6 καὶ τρεῖς λαβών κτλ.
35. Véase R.M. Jones o.c. 70-71
36. No hemos encontrado ninguna identificación sobre estos τινες ni en R.M. Jones ni en J. Helmer en las obras ya citadas. Tampoco los identifica Cherniss, o.c. 243, n.d.
37. Cf. De an. procr. 1013d cuando hace la crítica de Jenócrates y dice que ya mostró claramente Platón en el Sofista que lo idéntico y lo otro no pueden identificarse con principios de reposo y movimiento, sino que con el ser (τὸ ὄν) constituyen cinco categorías en este tratado. Véase el Sofista 250-255. Una interpretación muy completa puede leerse en J. Helmer o.c. 45 cc.

38. Cf. A. E. Taylor o.c. 114

39. Véase R. M. Jones o.c. 84.

40. Encontramos en este pasaje nuevamente un paralelismo con el De def. or . e igualmente pertenece al discurso de Lamprias. Es continuación del primeramente citado y, en él llega Lamprias en la discusión sobre la génesis de los números a tratar del Uno y la Diada: ἔαν δ' ἀναιρεθῇ τὸ ἓν, πάλιν ἡ ἀόριστος δυὰς συγχέασα πᾶν ἄρρυθμον καὶ ἄπειρον καὶ ἄμετρον ἐποίησεν (429 c) .

41. De an. procr. 1025d: Αὗται μὲν οὖν δυνάμεις τῆς τοῦ παντός εἰσι ψυχῆς· εἰς δὲ θνητὰ καὶ παθητὰ παρεισοῦσαι ὄργανα ἄφθαρτα καὶ αὐτὰ σωμάτων, ἐν ταύταις τὸ τῆς δυαδικῆς καὶ ἀορίστου μερίδος ἐπιφάνεται μᾶλλον εἶδος, <τὸ> δὲ τῆς ἀπλῆς καὶ μοναδικῆς ἀμυδρότερον ὑπεδέδυκεν.

. Compárese con Quaest. Plat. 1006 b-d y con la exposición sobre el alma humana en el De virtute morali 441 f ss. : ἡ τ' ἀνθρώπου ψυχὴ μέρος τι ἡ μέμνημα τῆς τοῦ παντός οὐσα... οὐχ ἀπλὴ τίς ἐστίν οὐδ' ὁμοιοπαθής, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἔχει τὸ νοερόν καὶ λογιστικόν... ἕτερον δὲ τὸ παθητικόν καὶ ἄλογον...

Hay también grandes semejanzas con De sollertia animalium 975c.

42. Compárese De an. procr. 1025d (cont. del antes citado) con De virt. mor. 446 f ss., De sollertia animalium 961 d.

43. J. Helmer o.c. 53 n.46. En cambio nuestra suposición está apoyada por D. Babut, Plutarque et le Stoïcisme 331, donde afirma "et dans les seconds, les Péripatéticiens, pour lesquels, la vertu se définit comme un moyen terme entre passions antithétiques!"

44. Aristóteles , De anima 407a 23-25. Más complicada es la división en la Ética Nicomaquea 1139a 26-31 y en Metafísica 1, 1025b 25.

45. El antecedente de este κοινὸς λόγος parece hallarse en el propio Timeo 37b: Λόγος δὲ ὁ κατὰ ταῦτόν ἀληθὴς γινόμενος περὶ τε θάτερον ὃν καὶ περὶ τὸ ταῦτόν...

46. De anima procreatione 1025e: οὐ δύναται δὲ καθαρῶς ἐν οὐδετέρῳ γενέσθαι διὰ τὸ καὶ τὰς ἀρχὰς ἐναλλάξ ἐμπεπλέχθαι καὶ καταμεμῖχθαι δι' ἀλλήλων y Platón Sofista 259a τὸ τε ὃν καὶ θάτερον διὰ πάντων καὶ δι' ἀλλήλων διεληλυθότε.

47. Con mayor amplitud se encuentra desarrollado este párrafo en los capítulos 45-49 del De Iside ?Sería entonces éste un resumen? Asimismo este tema aparece en el c. 6 del De libidine et aegritudine lo que da ocasión a Sandbach para presentarlo como prueba de la autenticidad de este opúsculo . Véase "Plutarque est'il l'auteur du traité De libidine et aegritudine ?" Actes VIII^e Congrès GB Paris 1968. Cf. también J. Haní, "Plutarque et le démembrement d'Horus" REG 1963 111-120.

48. De an. procr. 1026 d-e . Plutarco cita el Fedro 237d pero no exactamente; el texto plutarqueo dice: τὸ μὲν ἐπιθυμίαν ἔμφυτον ἡδόνων, τὸ δ' ἐπέσασκτον δόξαν ἐφιέμενην τοῦ ἀρίστου y el platónico ἡ μὲν ἔμφυτος οὐσα ἐπιθυμία ἡδόνων, ἄλλη δὲ ἐκκρηκτος δόξα, ἐφιέμενη τοῦ ἀρίστου.

49. J. Helmer o.c. 65-68

50. De facie 943a-b

51. De facie 943a: ὅν τὸ μὲν ἡδονῆς ἀρχὴ καὶ πόνου, τὸ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας.
52. Véase D. Babut , o.c. 472 : "Avec cette idée de la nature mixte de l'âme , de sa "double appartenance " (διπλῇ κοινωνίᾳ), selon une expression employé ailleurs par Plutarque , nous retrouvons donc un thème essentiel de la vision plutarquéenne du monde, et ce dualisme psychologique , reflet de son dualisme métaphysique...."

NOTAS - Apéndice : Quaestiones Platonicae

1. Véase c. V, nota 51 y De an. procr. 1014f.
2. Véase R.M. Jones o.c. 10, n.15 y 105, donde cita a Zeller III, 2, 191 n.4: "Der Einfluss des Stoicismus auf diese Darstellung verräth sich auch im Ausdruck ganz deutlich der Satz, dass die Seele ein Theil und Ausfluss der Gottheit sei, ist ursprünglich stoisch."

NOTAS - CAPITULO VIII

1. Recordaremos sólo a Zenón y Crisipo en la antigua Stoa, a los que alude Plutarco por sus nombres. También Posidonio, aunque respecto a la doctrina de las pasiones no aparece citado textualmente en el De virtute morali, si bien su doctrina pudiera haber influido en este opúsculo. Entre los no estoicos recordamos al peripatético Andrónico de Rodas, quien para Ringeltaube sería la fuente intermedia-
ría de Plutarco en el De virtute morali y no la lectura directa de Aristóteles. Respecto a este problema puede leerse el prólogo de D. Babut a este tratado, De la vertu éthique 44 ss.
2. Véase en primer lugar K. Ziegler o.c. 751 y prólogo a su edición del opúsculo en Teubner, Vol. VI, fasc. 3, Leipzig 1966. También F.H. Sandbach, "Plutarque est il l'auteur du traité De lib. et aegr." Actes VIII^e Congrès GB, Paris 1968, 550.
3. Cf. D. Babut, "La nature de l'âme et les passions chez Plutarque", Actes VIII^e Congrès GB 530-532.
4. Siempre que citemos esta obra será por la edición del Instituto de Estudios Políticos realizada por María Araujo y Julián Marias, Madrid 1970. Así mismo las traducciones del texto aristotélico son las de esta edición, bilingüe. Respecto a la traducción de δύναμις sería mucho más exacto en gran número de casos "virtualidad operativa" que "facultad". No obstante conservamos la fórmula tradicional.
5. Otras definiciones de πάθος iremos viendo a lo largo del capítulo en conexión con la doctrina estoica de las pasiones; así la pasión es vista como un λόγος πονηρός, cf. ap. 3, como ὁρμη πλεονάζουσα ap. 4,1 o como σφοδρότης ὁρμῶν (cf. ap. 2,3)
6. Ver E. Elorduy, El estoicismo II 127-128.
7. Véase D. Babut, Plutarque et le Stoïcisme 178-180.

8. Diógenes Laercio VII, 110: ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ ζήνωνα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. La primera parte de esta definición de la pasión ya la había recogido Cicerón, Tusculanae disputationes IV, 6, 11: Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, auersa a recta ratione contra naturam animi commotio y IV, 21, 47: Definitio perturbationis qua recte Zenonem usum puto. Ita enim definit, ut perturbatio sit auersa a ratione contra naturam animi commotio.... Asi mismo posteriormente Estobeo conservó una definición coincidente con la segunda parte de la de Diógenes Laercio: Est., Ecl. 7,1, 39, 5 W: ὥς δ' ὁ Στωικὸς ὤριστο ζήνων· πάθος ἔστιν ὁρμὴ πλεονάζουσα y Est., Ecl. II 7,2, 44 πᾶν πάθος ὁρμὴ πλεονάζουσα. Sin atribución a Zenón también se encuentra recogida tal definición en el peripatético Andrónico de Rodas, Περὶ παθῶν (p.11 Kreuttner), von Arnim SVF III, 391: πάθος ἔστιν ἄλογος ψυχῆς κίνησις καὶ παρὰ φύσιν ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα.
9. Cf. De sollertia animalium 961d donde también critica la tesis de las pasiones como κρίσεις φαύλας καὶ δόξας en relación a su inexistencia en los animales.
10. Compárese con Cicerón Tusc. disp. IV, 6,11: Partes autem perturbationum nolunt ex duobus opinatis bonis nasci et ex duobus opinatis malis; ita esse quattuor, ex bonis libidinem et laetitiam, ut sit laetitia praesentium bonorum, libido futurorum, ex malis metum et aegritudinem nasci censent, metum futuris, aegritudinem praesentibus. Cicerón ha sustituido voluptas por laetitia.
11. En Andrónico de Rodas Περὶ παθῶν p. 11 Kreuttner (SVF III, 391) encontramos las cuatro pasiones principales: τὰ δὲ γενικώτερα πάθη τέσσαρα. λύπη, φόβος, ἐπιθυμία, ἡδονή como asimismo las definiciones de cada una de ellas con la misma relación que hemos observado en nuestro autor, así en el mismo párrafo: λύπη μὲν οὖν ἔστιν ἄλογος συστολή y después ἡδονὴ δὲ ἄλογος ἐπαρσις. Y en Estobeo, Ecl. II, 86 6 W (SVF III, 378): πρῶτα δ' εἶναι τῷ γένει ταῦτα τὰ τέσσαρα, ἐπιθυμίαν, φόβον, λύπην, ἡδονήν. Ἐπιθυμίαν μὲν οὖν καὶ φόβον προηγέσθαι... Ἐπιγίγνεσθαι δὲ τούτοις ἡδονήν καὶ λύπην...

Pasaje que está en la misma línea de Plutarco en la situación de las cuatro pasiones. Parece por tanto que la fuente de esta disposición de las pasiones sería Crisipo, encontrándose ya en Zenón la doctrina de las cuatro πάθη fundamentales: Diógenes Laercio VII-110-111 Τῶν δὲ παθῶν τὰ ἀνωτάτω, καθά φησιν Ἐκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ παθῶν (Gomoll 9) καὶ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ παθῶν, εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν. Cf. También Estobeo, *Ecl.* II 7,19 (SVF I, 211) Pero véase también D. Babut o.c.218 que relaciona tal clasificación con el Περὶ παθῶν de Posidonio.

12. La definición de θυμός como ὄρεξις ἀντιλυπήσεως se encuentra, como vimos ya respecto al *De virt. mor.* 442b, en Aristóteles, *De anima* I, 1, 403a 30 y no es estoica como afirma D. Babut o.c. 134. Si encontramos la definición de ἐπιθυμία como ἄλογος ὄρεξις (Andrónico) Περὶ παθῶν 1: ἐπιθυμία δὲ ἄλογος ὄρεξις SVF III 391 y como ὄρεξις ἀπειθείας λόγῳ. (Est. *Ecl.* II 90, 7 W Τὴν μὲν ἐπιθυμίαν λέγουσιν ὄρεξιν ἀπειθεῖ λόγῳ. SVF III 394) Aquí puede estar la causa de esta falsa atribución.
13. Platón, *Rep.* IV, 439 e ss.
14. Seguramente Diódoto, filósofo estoico, maestro de Cicerón. Véase. D. Babut o.c. p. 135.
15. En cambio cf. la definición de ὁρμή en *Adversus Colotem* 1122d... ἡ ὁρμή, κίνησις οὖσα καὶ πορὰ τῆς ψυχῆς.
16. Aristóteles, *De anima* I, 4, 408 b 13: βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἀνθρώπον τῇ ψυχῇ.
17. Estos deseos innatos (ἐπιθυμαὶ πολλὰ ἔναι μὲν ἔμφυτοι) hacen pensar en la anécdota de Sócrates y Zópiro, referida por Cicerón en *Tusc. disp.* IV. 37, 80: (Zópiro) *derisus est a ceteris qui illa in Socrate uitia non agnoscerent, ab ipso autem Socrate subleuatus, cum illa sibi insita, sed ratione a se delecta diceret.* En ella vemos el problema de las malas pasiones y también su terapéutica.

18. Galeno, De Hippocr. et Plat. decr. V, 2 439 Kllhn
 Διὸ καὶ κατὰ τρόπον προῆται Ζήνωνι λόγος. ἡ δὲ τῆς
 ψυχῆς νόσος ὁμοιοτάτη ἐστὶ τῇ τοῦ σώματος ἀκατα-
 στασίᾳ. λέγεται δὲ εἶναι σώματος νόσος ἡ ἀσυμμετρία
 τῶν ἐν αὐτῷ θερμοῦ, καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ, καὶ ὑγροῦ
 καὶ μετ' ὀλίγα τῇ δ' ἐν τῷ σώματι ὑγεία εὐκράσας τις
 καὶ συμμετρία τῶν διηρημένων.

19. La novena cuestión comenta a Platón, República 443d ss.
 D. Babut, De la vertu éthique 74, ss. partiendo de estos
 pasajes enlaza directamente la doctrina plutarquea de las
 pasiones en Platón sin el intermedio aristotélico.

20. G. Soury, La démonologie de Plutarque 15.

21. Véase cap. VI, n. 4.

22. Véase Andrónico de Rodas en SVF III, 391, 397, 401, 409,
 414; Cicerón Tusc. disp. IV, 7, 14. Estobeo Ecl. II, 90, 7W
 (SVF III, 394). Diógenes Laercio VII, 110, 111, 113.

23. Plut., Quomodo adulator 61e y De cohibenda ira 459b:
 Πάντων δὲ τῶν παθῶν ἐθισμοῦ δεομένων, οἷον δαμάζοντος
 καὶ καταθλοῦντος ἀσκήσει τὸ ἄλογον καὶ δυσπειθές y
 también 462 a-b.

24. Véase Platón, Timeo 86b como fuente de la localización del
 elemento concupiscente en el hígado.

25. Diógenes. Laercio VII, 110-111. Τῶν δὲ παθῶν τὰ ἀνωτάτω,
 καθά φησιν Ἑκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ παθῶν καὶ
 Ζήνων ἐν τῷ Περὶ παθῶν, εἶναι γένη τέτταρα, λύπην,
 φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν. δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις
 εἶναι, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ παθῶν.
 Pero también podría entenderse del αὐτοῖς que lo
 expresado por D.L. es sólo que Crisipo recogió la doctrina
 de las pasiones como juicios de Hecaton y Zenón.

26. Otros pasajes que adscriben las pasiones al alma encontramos en De curiositate 515e, Quaest. Conv. 5,7, 681b y 681f y en An recte dictum 1128e.

27. Véase nota 19 y D. Babut o.c. 78: "Il faut même franchir un pas de plus, et admettre que la conception de la qui se fait jour dans le De virt. mor. se révèle beaucoup moins proche qu'on ne l'a cru de celle qu'expose l'Ethique à Nicomaque, alors que, inversement offre une ressemblance frappante avec la conception platonique. Celle-ci, en effet, avant de s'appliquer à l'éthique, a une signification métaphysique et se rattache à une théorie des principes....."

28. H. Ringeltaube, Quaestiones ad veterum philosophorum de affectibus doctrinam pertinentes, Göttingen, 1893, 14-29 y M. Pohlenz, Die Stoa I, Göttingen, 1947 p. 255: "Andronikos. . . selbst oder einer seiner nächsten Mitarbeiter hat eine Schrift verfasst, die Plutarch seiner Abhandlung über die ethische Tugend zugrundegelegt hat....." citados por D. Babut, De la vertu éthique, 44 nota 2 y 45 n.2 respectivamente. Ver además la n. 1 de este capítulo.

NOTAS - CAPITULO IX

1. Sobre Heráclito véase Kirk-Raven, Los filósofos presocráticos 292-294.
2. Aristóteles, De insomniis, 461a 23 ss. : πάντα γὰρ τοσαῦτα πάθη πνευματώδη ὄντα πολλὰ ποιεῖ κίνησιν καὶ ταραχὴν. Véanse también Arist. frag. 62 y 242 Rose respecto a las citas hechas por Plutarco al problema X.
3. También en esta relación sueño/digestión, Luis Gil, Emerita XXX, fasc. 2º 1962, 254 ss.
4. Cf. M. Gelzer, "Juvenes dum sumus", Basel 1907 p. 41 donde sostiene que para Aristóteles πνεῦμα es sólo aire: "Num heisst aber, soviel ich sehe, πνευματώδη bei Aristoteles nicht geistig, sondern πνεῦμα steht in seiner eigentlichen Bedeutung als Luft". Sobre esto también Arist. Meteorol. 366b, 4; Probl. 30, 953b 22.
5. Favorino, filósofo peripatético, contemporáneo y amigo de Plutarco, que se muestra aquí como portavoz de las doctrinas democríteas, V. K. Ziegler, "Plutarchos von Chaironeia", RE 21, 695.
6. Doroteo, véase RE 21, 696
7. Véase Henry E. Sigerist, A History of Medicine II 108-109 sobre la teoría del πνεῦμα en la escuela médica siciliana que influiría en Platón, Diocles de Caristo y algunos escritos hipocráticos. Sobre los médicos pneumáticos ver el artículo de F. Kudlien en la RE supl. 11 c. 1079 ss. Erasístrato, originario de Ceos vivió en el s. III y fue probablemente discípulo de Teofrasto, de ahí su relación con el Peripato. Véase el artículo "Erasistratos" de M. Wellmann en RE 6,1 341 pero quizás esté más actualizado el más breve de F. Kudlien en Der kleine Pauly 2, 343.

8. De Iside et Osiride 383e - 384a . La receta es egipcia pero debemos suponer que, en esta época, igualmente podría usarse en la propia Grecia. Todo el pasaje es interesante respecto a los sueños y hay algunas observaciones psicológicas realmente agudas como la de que "los olores muchas veces provocan la sensación perdida" que nos remite de seguida al famoso pasaje proustiano del té y la magdalena. Respecto a la anécdota pitagórica de la lira podría tratarse de una cierta meloterapia hipnótica en consonancia para Plutarco con el pensamiento platónico sobre la música y su influjo, pensamiento reflejado por nuestro autor en otros pasajes como Quaest. Conv. 3,8,657a o Praecepta gerendae reipublicae 822c donde manifiesta su juicio negativo sobre la música de flauta.

9. M.B. Ogle , "The Sleep of Death" , Mem. of the American Academy in Rome, XI 1933, 81.

10. Véase K. Ziegler , o.c. 789. Sin embargo no es tan radical F.C. Babbitt, Moralia (ed. Loeb) II 1962, 105 ss.

11. Mnesímaco, cf. Kock CAF II 422 lo que considera M.B. Ogle o.c. un uso evidente con afán de ridiculización, cosa que no parece suceder en nuestro caso .

12. Cf. Heródoto I, 31 y Píndaro fr. 2 .

13. M.B. Ogle, o.c. 82.

14. P. Boyancé, "Le sommeil et l'immortalité", Mélanges d'Arch. et d'Hist. 1928, 98 n.4. Véase también O. Hey, Der Traumbglaube der Antike, München 1908 , 38 sobre un Hermes ὄνειροποιπὸς καὶ ὑπνοδότης. (Odisea VII, 138).

15. Nauck, TGF 916, Adespoton 405 .

16. Aristóteles fr. 12a a Walzer = Sexto Empírico , Adversus Mathematicos 9 , 20, 21.

17. fr. 178 De anima καίτοι λέγουσι τινες ὡς καταμύγνυσι
μᾶλλον ὁ ὕπνος πρὸς τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν, οὐκ ὁρθῶς λέ-
γοντες. Quienes son estos τινες ?
18. M.B. Ogle, o.c. p. 84.
19. Sobre Demócrito ver Placita Philosophorum 904f:
Δημόκριτος τοὺς ὀνείρους γίνεσθαι κατὰ τὰς τῶν εἰδώλων
παραστάσεις y compárese con Q.C. VIII, 10, 735a:
τοῦτο δὴ τοῦπιδήμιον ὃ φησιν Δημόκριτος ἐγκαταβυσσοῦ-
σθαι τὰ εἰδῶλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα καὶ ποιεῖν
τὰς κατὰ τὸν ὕπνον ὀφεις ἐπαναφερόμενα.
20. Quaest. Conv. VIII, 10, 735a: ὡς Ἐπίκουρος οἶεται μέχρι
τοῦτου Δημοκρίτῳ συνεπόμενος. Compárese con Adversus
Colotem 1123 b-c, especialmente: ταῦτα μέντοι καὶ πολλὰ
τούτων ἕτερα τραγικώτερα τοῖς Ἐμπεδοκλέους εἰκότα
τεράσμασιν ὧν καταγελῶσιν (sc. los epicúreos).....
εἰς τὸ αὐτὸ συνενεγκότες ἐκ τῶν ἐνυπνίων καὶ τῶν
παρακοπῶν οὐδὲν εἶναι φασὶ παρόραμα τούτων οὐδὲ
φεῦδος οὐδὲ ἀσύστατον, ἀλλὰ φαντασίας ἀληθεῖς ἀπάσας
καὶ σώματα καὶ μορφὰς ἐκ τοῦ περιέχοντος ἀφικνουμένας.
21. Sobre la falta de sensaciones en el sueño cf. también De supers-
itione 165d-e... φλεγμοναὶ περὶ τραύματα καὶ νομαὶ
σαρκὸς θεριώδεις καὶ περιωδυνῆαι κοιμωμένων ἀφίστανται.
Igualmente no hay sentido del oído: De genio Socr. 588d:
ὡς περ καὶ καθ' ὕπνον οὐκ ἔστι φωνή, λόγων δὲ τινῶν
ῥόξας καὶ νοήσεις λαμβάνοντες οἶονται φθεγγομένων
ἀκούειν.
Y en el mismo sentido el fr. 178 del De anima: Ὅτι τῶν
περὶ ἡμᾶς παθῶν ὁ ὕπνος ἡδιστόν ἐστι. πρῶτα μὲν γὰρ
αἰσθήσιν ἀλγηδόνης πάσης σβέννυσιν...
22. Otros pasajes del De tuenda sanitate reflejan la atención a las
doctrinas médicas, de uso en la época así 133d: αὐτοὶ δὲ
πειθόμενοι τοῖς ἰατροῖς παραινοῦσιν αἰετὸς τοῦ δελφίνου
καὶ τοῦ ὕπνου λαμβάνειν μεθόριον καὶ μὴ συμφορήσαντας
εἰς τὸ σῶμα τὰ σιτία καὶ τὸ πνεῦμα καταθλίψαντας
εὐθὺς ὡμῇ καὶ ζεοῦσῃ τῇ τροφῇ βαρύνειν τὴν πέψιν ἀλλ'
ἀναπνοὴν καὶ χάλασμα παρέχειν. Del mismo modo 136a:
Διὰ τῶν πραγμάτων διδόντων ἀναληπτέον ἑαυτοὺς μὴθ' ὕπνου
φθονοῦντας τῷ σώματι μήτ' ἀρίστου μήτε ῥαστώνης τοῦ μέσου
ἡδυπαθείας καὶ κακοκαθείας...
donde junto al consejo médico vemos insinuada la doctrina
aristotélica del término medio.

23. Véase n.20. En Quaest. Conv. 3,6, 654e se usa un lenguaje donde εἶδωλα tiene a la vez valor simbólico y onírico.
24. Véase Platón, República 571c-572c y Arist., Etica a Nicómaco 1102b 4-10.
25. Platón, Fedro 246 a ss.
26. Filósofo de la escuela megarenses. Aproximadamente 380-300 a.C.
27. Tanto en este pasaje como en 82f-83a hemos observado los símiles de los estados del alma con el alma en calma o tempestad. Sobre la afición de Plutarco a las comparaciones con temas marinos véase II n.39
28. De la íntima relación alma/cuerpo en los sueños y su origen en la doctrina aristotélica véase Placita philosophorum 909f: Ἀριστοτέλης κοινὸν μὲν τὸν ὕπνον σώματος καὶ ψυχῆς· αἴτιον δ' αὐτῷ τὸ ἀναθυμιαθὲν ὑγρὸν ἀπὸ τοῦ θώρακος εἰς τοὺς περὶ τὴν κεφαλὴν τόπους ἢ τὸ ἐν τῇ καρδίᾳ περιψυχθὲν θερμόν. Compárese con De somno et vigilia 453b 12 ss. Περὶ δὲ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως ἐπισκεπτέον τίνα τε τυγχάνει ὄντα, καὶ πότερον ἴδια τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ σώματος ἢ κοινά. .
- Respecto a los que no tienen ensueños cf. Arist. De insomniis 462a 31-462b 1: ἤδη δὲ τισι συμβέβηκεν μηδὲν ἐνύπνιον ἑωρακέναι κατὰ τὸν βίον. . Sobre la influencia aristotélica en el De defectu véase Hirzel, Der Dialog. II, 192 n.1 y también R.M. Jones, The Platonism of Plutarch, 35.
- 28bis. Sobre la facilidad de ensueños de los melancólicos podemos comprobar otros dos pasajes del De Somn. et divinatione. En 463b alude a que otros seres vivientes sueñan pero sus ensueños no son enviados por los dioses y lo corrobora así: σημεῖον δέ· πάνυ γὰρ εὐτελεῖς ἄνθρωποι, προορατικοί εἰσι καὶ εὐθυδόμενοι, ὥς οὐ θεοῦ πέμποντος, ἀλλ' ὅσων ὥσπερ ἂν εἰ λόγος ἢ φύσις ἐστὶ καὶ μελαγχολικὴ, παντοδαπὰς ὀφείας ὁρῶσιν (463b 15 ss.) y después οἱ δὲ μελαγχολικοὶ διὰ τὸ σφοδρόν, ὥσπερ βάλλοντες πόρρωθεν, εὐστοχοί εἰσιν καὶ διὰ τὸ μεταβλητικὸν ταχὺ ἐχόμενον φαντάζεται αὐτοῖς. (464a 32-464b1). Véase tb. M. Gelzer, Juvenes dum sumus, Basel, 1907, 41 donde analizando la división triple de los sueños en Herófilo (Plac-Phil. 904f) aduce otros pasajes aristotélicos que relacionan melancolía y gases.

29. Homero , Iliada I, 62-63.

30. Sobre la historia de Hermodoro en el mito de Timarco véase capítulo II 3,5 Cf. también M. Detienne, "De catalepsie à l'immortalité de l'âme", N.Cl. 10 , 1958-6, 123. Esta historia aparece contada en otros como de Hermótimo de Clazómenas, Cf. Cf. Tertuliano De anima 2,3 (3 Waszink) y 44 (61 W.) como asimismo la introducción al c. 44, 475.

31. Véase c. V 4 y 10.1.

32. Para Hirzel o.c. 192 n.1 se debe pensar también en Dicearco como puente de la adivinación en entusiasmo y sueño. Que leyó a Dicearco -dice- lo prueba el De E apud Delphos 384d. Sin embargo Cicerón , De div. I, 3: Dicaearchus Peripateticus cetera divinationis genera sustulit, somniorum et furoris reliquit....

33. Cicerón, De div. I, 63.

34. Recuérdense los mitos, especialmente el de Sila en el De facie

35. Véase K. Reinhardt, Poseidonios especialmente 464-471. Para él Plutarco en el De genio es un testimonio doble de Posidonio junto a lo que de éste sabemos por Cicerón. La novedad consiste en que lo que sucede como mántica en los sueños, a Sócrates le ocurre despierto. Esto es lo nuevo y lo que se aparta de las explicaciones de Cicerón . Se trata de una explicación fisiológica de la tercera clase de sueños, diferenciada por Posidonio: quod ipsi di cum dormientibus conloquantur (Cic. De div. I, 30,64) Igualmente R. Heinze, Xenocrates 102: "Man hat diese Lehre für akademisch ausgegeben; ich glaube, sie ist stoisch, und zwar posidonisch". Frente a la identificación del pasaje plutarqueo con la tercera clase de sueños de Posidonio, vemos el pasaje del De genio más en la línea del primer tipo de sueños, coincidiendo igualmente con el pasaje aristotélico conservado por Sexto Empírico, Adv. Math. 9, 20, 21 (fr. 12 a Walzer, 10 Rose): Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυνεῖν ἀρχῶν ἐννοίαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπὸ τε τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γιγνομένους ταύτης ἐνθουσιασμοῦς

καὶ τὰς μαντείας. Ὅταν γάρ, φησὶν, ἐν τῷ ὕπνῳ καθ' αὐτὴν γένηται ἡ ψυχὴ, τότε τὴν ἰδίον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεται· τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. Τοιαύτη δέ ἐστι καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων.

Cf. E. Suárez de la Torre CFC 5, Madrid, 282 ss. Véase también I.R. Alfageme CFC 2, 241 respecto a la clasificación de los sueños en Filón, en cuanto a los sueños originados por la capacidad premonitora del alma.

36. Véase B. Latzarus, Les idées religieuses de Plutarque 119: "Mais il ne prend pas la responsabilité de ce recit, que Simmias ne parait faire qu'avec répugnance" y 144: "Aussi, dès le temps de Socrate, les consultations de ce genre devaient - elles être rares."
37. Cf. también De sera 566 a respecto al oráculo de la Noche y los Sueños y De facie 942 a en cuanto atañe a los sueños de Crono anunciados por los Titanes que son vehículos de su profecía (μαντικοὺς ὄντας).
38. Cf. G. Soury, "Les Questions de table et la philosophie religieuse de Plutarque", REG 1949, 320 ss.
39. Los tratados Περὶ διαίτης y Περὶ φύσιν nos muestran la deuda de Aristóteles con sus predecesores del Corpus Hippocraticum. Véase Luis Gil, Emerita XXX, fasc. 2º 1963 págs. 254-257.
40. A.H.M. Kessels, "Ancient systems of dream-classification", Mnemosyne 4, 22, 4 1969, 392 piensa que en Platón la división de los sueños debería ser triple (correspondiendo a la tripartición del alma y originándose los tres tipos de sueños en cada uno de los tres elementos del alma) y no doble como sostiene Behr ("Aelius Aristides and the sacred Tales") quien querría atribuirle la división de sueños en ἐνύπνιον y ὄνειρος que se encuentra en Artemidoro. En definitiva piensa Kessels que tal clasificación arranca ya de Homero y que Platón ni siquiera distingue claramente ambos términos, usándolos indistintamente.

41. Platón, Timeo, 71a-72b. Cf. De liberis educandis 8 d κατὰ γὰρ Πλάτωνα ὕπνοι καὶ κόποι μαθήμασι πολέμιοι.
42. Por ejemplo De divin. I, 20, 39; II 65, 134 y otros lugares.
43. Véase nota 35 de este mismo capítulo.
44. Περὶ δὲ τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένης καὶ λεγομένης συμβαίνειν ἀπὸ τῶν ἐνυπνίων οὔτε καταφρονῆσαι ῥαδίον οὔτε πεισθῆναι.
(De somno et div. 462b 12-13) Y poco después: τὸ τε γὰρ θεὸν εἶναι τὸν πέμποντα, πρὸς τῇ ἄλλῃ ἀλογίᾳ, καὶ τὸ μὴ τοῖς βελτίστοις καὶ φρονιμωτάτοις ἀλλὰ τοῖς τυχοῦσι πέμπειν ἄτοπον. (462b 20-23).
45. Que esta clasificación es de origen estoico y posiblemente posidoniana es la opinión de Clemens Zintzen en el artículo "Traumdeutung" del Der Kleine Pauly; "er ist jedenfalls Stoiker gewesen" es la opinión de Th. Hopfner en el artículo del mismo título de la Real Enzyklopädie. Se opone a éstos A.H.M. Kessels, en artículo ya citado, 391, pero reconoce que, en parte, algunos términos ya fueron empleados por Artemón, Demetrío de Falero y Gémino de Tiro.

FUENTES.

ARISTOTELES.- Aristotelis Opera ex recensione Immanuelis Bekkeri.
Berlín,² 1959.

Aristotelis De anima rec. brevisque adn. inst. W.D. Ross.
Oxford, 1963.

Etica a Nicómaco. Ed. bilingüe y trad. por María Araujo y
Julián Marías. Madrid, 1970.

Metafísica. Ed. tríl. por V.G. Yebra. Madrid 1970.

Parva naturalia. A rev. tex with intr. and comm. by
sir D. Ross. Oxford, 1955.

Aristotelis dialogorum fragmenta. Ed. R. Walzer.
Hildesheim², 1963.

Aristotelis fragmenta. Coll. V. Rose. Stuttgart², 1967.

CICERON.- Tusculanas. Oeuvres philosophiques IV. Texte établi par
Fohlen et trad. par Humbert. París, 1960.

De divinatione. Stuttgart², 1965.

Academica. Text. rev. and repl. by J.S. Reid. Hildesheim²
1966.

DIOGENES

LAERCIO.- Diogenes Laertii Vitae Philosophorum. Oxford, 1964.

ELIANO.- Aelianus. ed. R. Hercher. Graz, 1971.

ESTOICOS.- Stoicorum veterum Fragmenta. Coll. H. von Arnim. Stuttgart².
1968.

- EURIPIDES.- Euripides Fabulae rec. brevisque adn. intr. G. Murray.
Oxford 1957-1960.
- GALENO.- Claudii Galeni Opera omnia. Ed. cur. C.G.Kühn.
Hildesheim², 1965.
- HESIODO.- Hesiodus. Carmina rec. A. Rzach. Stuttgart, 1967.
- HOMERO.- Homeri Opera rec. brevisque adn. instr. D.B. Monro et
Th. W. Allen. Oxford³, 1955-1957
- LUCIANO.- Philopseudes (Lucianus ex rec. C. Jacobitz).
Hildesheim², 1966.
- ORFICOS.- Orphicorum Fragmenta coll. O. Keim. Berlín, 1922.
- PINDARO.- Pindari Carmina cum fragmentis. Ed. B. Snell.
Leipzig, 1953.
- PLATON.- Platonis Opera ed. J. Burnet. Oxford 1958-1967
Platón. Oeuvres Complètes III, 2^e partie. Gorgias, Menon.
Texte établi et traduit par A. Croiset. Paris, 1967.
Oeuvres complètes IV, 3^e partie. Phèdre. Texte établi et
traduit par L. Robin. Paris, 1966.
Oeuvres complètes X. Timée, Critias. Texte établi et traduit
par A. Rivaud. Paris, 1963.
Platón. La República. Edición bilingüe. Traducción y notas
por J.M. Pabón y M.F. Galiano. Madrid, 1949.

PLUTARCO.- Plutarchi Chaeronensis Morali, id est Opera exceptis Vitis... emend., notationem emendationum et latinam Xylandri interpretationem castigatam subjunxit ... et iam indices copiosos adiecit D. Wyttenbach. Oxford, 1795-1830.

Plutarchi Moralia. Stuttgart. Teubner 1953-1974, en especial VI, 1 ed. H. Drexler, 1959 y VII ed. F.H. Sandbach, 1967.

Plutarch's Moralia. Loeb Class, Libr. Londres, 1959-1976.

Plutarque. De la vertu éthique. Intr., texte, trad. et comm. par D. Babut, Paris, 1937.

Le démon de Socrate. Texte et trad. par André Corlu. Paris, 1970.

Sur les oracles de la Pythie. Texte, trad. avec notes par R. Flacelière. Paris, 1937.

Sur l'E de Delphes. Texte, trad. par R. Flacelière. Paris, 1941.

Dialogue sur l'amour. Texte, trad. avec intr. et notes par R. Flacelière. Paris, 1953.

Dialogues Pythiques. Texte établi et traduit par R. Flacelière. Paris, 1974.

Le Περί τοῦ προσώπου de Plutarque. Texte crit. avec trad. et comm. par P. Raingeard. Chartres, 1934.

PRESOCRATICOS: Diels-Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker. Zurich-Dublin², 1971.

SEXTO EMPIRICO.- Sexto Empirico. Adversus dogmáticos. Ed. R.G. Bury.
Londres 1960-1967.

TRAGICOS.- Tragicorum graecorum Fragmenta, ed. Nauck suppl. adiecit
B. Snell. Hildesheim², 1964.

BIBLIOGRAFIA.

Adler, M. "Zu Plut. De facie in orbe lunae" 940c. W.S. 42,163.

Id. Quibus ex fontibus Plutarchus libellum de facie in orbe lunae hauserit. Diss. Vind. 10,2.Viena 1910.

Alsina, J.: "Ensayo de una bibliografía de Plutarco". Eglas 6,35,1962, 515-533.

Andrés.: "Daimon" RE supp. 3, 1918, 267-322.

Arnim, H. von: Plutarch über Dämonen und Mantik, Verh. Akad. Wet. Amsterdam, 1921.

Babut, D.: "La nature de l'âme et les passions chez Plutarque". Actes VIII^e Congrès G.B. Paris 1969, 530-532.

Id. Plutarque et le Stoicisme, Paris, 1969.

Id. Plutarque, De la Vertu éthique. Paris, 1969.

Barrow, R.H.: Plutarch and his time. Londres, 1967.

Bidez, J.: Véase F. Cumont.

Binswanger, L.: Traum und Existenz. Ausgew. Vorträge und Aufsätze 1,74-97.

Bock, F. Untersuchungen zu Plutarchs Schrift Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου. Munich, 1910.

- Boyancé, P.: "Le sommeil et l'immortalité". Mel. d'Arch et d'Hist. 1928, 97-105.
- Id. "Sur les oracles de la Pythie". R.E.A. 1938, 305-316.
- Id. "Les endymions de Varron". R.E.A. 1939.
- Id. "Xenocrate et les Orphiques". R.E.A. 1948, 218-231.
- Id. "Etudes philoniennes". R.E.G. 1963, 64-110.
- Brenk, F.E.: "Le songe de Brutus". Actes VIII^e Congrès G B Paris 1969, 588-594.
- Id. "A most strange doctrine. Daimon in Plutarch". CJ 49. (1973) 1,1.
- Cherniss, H.: "Notes on Plutarch's De facie in orbe lunae" CPh 46 (1951) 137-158.
- Cumont, F.: "La Theologie solaire du paganisme romaine". Mem. de l'Acad. des Inscriptions 12, 1909.
- Id. y J. Bidez: Les mages hellenisés. Paris 1938.
- Id. Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains. Paris 1942.
- Id. Lux perpetua. Paris, 1949.
- Danieli, M^a L.: "Plutarco a Delfi. Note sulla religiosità plutarchea". ND 15, 1965, 5-23.
- Detienne, M.: "De la catalepsie à l'immortalité de l'âme". NCL 10, 1958-60. 123-135.

- Dodds, E. R.: Los griegos y lo irracional. Madrid, 1960.
- Dörrie, H.: "Zur Ursprung der neoplatonischen Hypostasenlehre". Hermes, 82, 1954, 331-342.
- Id. "Le platonisme de Plutarque" Actes VIII^e Congrès GB Paris, 1969.
- Dumortier, J.: "Le châtimement de Neron dans le mythe de Thespésios". Actes VIII^e Congrès GB Paris 1969, 552-560.
- Einarson, B y de Lacy, P.: "The manuscript tradition of Plutarch Moralia". CPh 46 (1951) 93-110.
- Eisele, Th.: "Zur Dämonologie Plutarchs von Chäronea". Arch. für Gesch. der Philosophie, 18, 1904, 28-51.
- Elorduy, E.: "El estoicismo". Madrid, 1972.
- Erbse, H.: "De superstitione". Hermes 80, 1952, 296-314.
- Id. "Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelbiographien Plutarchs". Hermes 84, 1956, 400.
- Festugière, F.: La revelation d'Hermes Trismégiste. Paris 1950-1954.
- Flacelière, R.: "Plutarque et la Pythie" RE 56, 1943, 72-111.
- Id. "Plutarque De Pythiae oraculis 409c" RPh 23, 1949, 56.
- Id. "Plutarque et les éclipses de lune" REA 53, 1951, 203-221.
- Id. "Les Epicuriens et l'amour". REG 47, 1954, 69-81.
- Id. Sagesse de Plutarque. Paris, 1964.
- Id. "État présent des Études sur Plutarque". Actes VIII^e Congrès GB. Paris, 1969.

Geffcken, J.: Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. Darmstadt², 1963.

Geigenmüller, P.: "Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit". NJA 1921, 251-270.

Gil, L.: "Comentario a Pseudo-Teócrito Idil. XXI". Enérita 30, 2, 1962, 241-261.

Id. Los antiguos y la inspiración poética. Madrid, 1967.

Id. Therapeia. Madrid, 1969.

Goergemanns, H.: Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae. Heildelberg, 1970.

Griffiths, J.G.: "Plutarch's Egyptian sources in his De Iside and Osiride". CE 38, 1963, 249-250.

Gundry, D.W.: "The religion of a Greek gentleman in the first century AD". Hib. J. 44, 1945-1946, 344-352.

Hadas, M.: "The religion of Plutarch" RR 6, 1941-42, 270-282.

Id. "The religion of Plutarch". The South Atlantic Quarterly, 46, 1947, 84-92.

Hager, F.P.: Die Materie und das Böse in Antiken Platonismus. MH 19, 1962, 73-103.

Hamilton, W.: "The myth in Plutarch's De facie 940f-945d". CQ 1934, 24-30.

Id. "The myth in Plutarch's De genio 589f-592c". CQ 1934, 175-182.

- Hani, J.: "Plutarque et le démembrement d'Horus. REG 76, 1963, 111-120.
- Id. "Plutarque en face du dualisme iranien. REG 77, 1964, 489-525.
- Id. "La mort du Grand Pan". Actes VIII^e Congrès GB 1969, 511-519.
- Id. "La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque". Paris 1976.
- Hartman, J.J.: De Plutarcho scriptore et philosopho. Leiden 1916.
- Heinze, R.: Xenocrates. Hildesheim² 1965.
- Helmer, J.: Zu Plutarchs "De animae procreatione in Timaeo". Würzburg 1937.
- Hey, O.: Der Traumglaube der Antike. Munich, 1908.
- Hirzel, R.: Der Dialog II. Hildesheim² 1963.
- Hopner, Th.: "Traumdeutung" RE 6.2, 2234-2245.
- Jaeger, W.: Aristóteles. Méjico, 1946.
- James, M.R.: "Clement of Alexandria and Plutarch". CR 14, 1900, 23.
- Jones, C.P.: "Towards a chronology of Plutarch's works" JRS 56, 1966, 61-74.
- Id. "Plutarch and Rome". Oxford 1971.
- Jones, R.M.: The platonism of Plutarch. Chicago 1916.
- Id. "Poseidonios and solar eschatology". CPh 27, 1932, 113-135.
- Kessels, A.H.M.: "Ancient systems of dream-classification". Mnemosyne, 4, 22, 4, 1969, 399-424.

Kind, F.E.: "Zu Plutarch (De sera numinis vindicta)" Hermes 72, 1937, 127-128.

Kirk, G.S. y Raven, J.E.: Los filósofos presocráticos. Madrid, 1974.

Kudlien, F.: "Erasistratos". Der Kleine Pauly 2, 343.

Id. "Pneumatische Ärzte". RE suppl. 11, 1097-1108.

Lacy, Ph.H. de: "Plutarch and the Academic sceptics" CJ 44, 1953-54, 79-84.

Latzarus, B.: Les idées religieuses de Plutarque. París 1920.

Lefèvre, Marrou, Puech, Bazin y otros: Satán. Estudios sobre el adversario de Dios. Barcelona 1975.

Malingrey, A.M.: "Les délais de la justice divine chez Plutarque et dans la littérature judéo-chrétienne". Actes VIII^e Congrès. GR. París, 1969, 542.

Méautis, G.: Délais de la justice divine par Plutarque. Lausana 1935.

Id. "Le mythe de Timarque" REA, 1950, 201-211.

Merlan, Ph.: "Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus". Philologus 89, 1 = NF 43, 35-53 y 197-214.

Id. From Platonism to Neoplatonism. La Haya 1953.

Mras, K.: "Macrobius' Kommentar zu Ciceros somnium". Sitz. Ber. Preuss. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1933, 6.

Müller, B.: "Eine Blättervertauschung bei Plutarch". Hermes 4, 1870, 390-403.

Id. "Zu Plutarch Περὶ ψυχολογίας" Hermes 5, 1870, 154.

Neugebauer, O.: "On two astronomical passages in Plutarch's De animae procreatione in Timaeo". AJPh 1942, 455-459.

Ogilvie, R.M.: "The date of the De defectu oraculorum". Phoenix 31, 1967, 108-119.

Ogle, M.B.: "The sleep of Death". Mem. of the American Academy in Rome 11. 1933, 81-117.

Pepin, J.: 'La "theologie" tripartite de Varron' RE, Aug. 2 1956, 256-194. Mythe et allegorie. Paris 1976.

Phillips, E.D.: "Plutarque interprète de Zoroastre". Actes VIII Congrès GB Paris 1969, 506-511.

Pohl, : Die Dämonologie des Plutarch. Programm der Kath. Gymn. Breslau 1860.

Pohlenz, M.: "Plutarch's Schriften gegen die Stoiker". Hermes 74 (1939) 1-33

Praechter, K.: Hierokles der Stoiker. Leipzig 1901.

Prantl, C.: Geschichte der Logik im Abendlande I, Graz² 1955.

Rabbow, P.: Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung. Die Therapie des Zorns. Leipzig-Berlin 1914.

Reinhardt, K.: Poseidonios. Munich 1921.

Riley, M.: "The purpose and Unity of Plutarch's De genio Socratis". GRBS 18,3, 1977, 257-273.

- Rist, J.M.: Stoic. Philosophy. Cambridge 1969.
- Rodriguez Alfageme, I.: "La epístola Περὶ ὀνειράτων de Manuel Paleólogo" CFC, 1971 227-255.
- Rohde, E.: Psyche. Barcelona 1973.
- Roscher, W.H.: Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig 1884-86.
- Russell, D.A.: "Notes on Plutarch's De genio Socratis" CQ 48, 1954, 61-63
- Saake, H.: "Pneuma". RE suppl. 14, 387-412.
- Sandbach, F.H.: "The date of the Eclipse in Plutarch's De facie". CQ 23 1929, 15-16.
- Id. "Plutarch on the Stoics" CQ, 1940, 20-25.
- Id. "Plutarque est-il l'auteur du traité De libidine et aegritudine? Actes VIII Congrès GB. Paris 1969.
- Schönberger, J.K.: "Anima struit corpus" WJA, 1946, 156-157.
- Seillière, E.: "La religion de Plutarque". Séances et travaux de l'Acad. des Sciences mor. et pol. 1921.
- Shields, E.L.: "Plutarch and Tranquillity of Mind". CW. 42, 1948-49, 229-234.
- Sigerist, H.E.: A History of Medicine II. New York 1961.

- Soury, G.: "Sens de la démonologie de Plutarque" REG, 1939, 51-69
- Id. "Mort et initiation (sur quelques sources de Plutarque, De facie 943d) REG, 1940, 51-58
- Id. La démonologie de Plutarque. Paris 1942.
- Id. "Le problème de la providence et le De sera numinis vindicta de Plutarque". REG, 1945, 63-179.
- Id. "Les 'Quaestiones de table' et la philosophie religieuse de Plutarque". REG, 1949, 320-327.
- Stadter, Ph. A.: An analysis on the Mulierum virtute. Cambridge 1965.
- Suárez de la Torre, E.: "El sueño y la fenomenología onírica en Aristóteles". CFC. 5, 1973, 279-311.
- Taylor, A.E.: A commentary on Plato's Timaeus. Oxford 1928.
- Thévenaz, P.: L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque. Paris, 1938.
- Id. "L'enchaînement des idées dans le De animae procreatione in Timaeo de Plutarque (1017c-1022)". REG. 1939, 358-366.
- Vernière, Y.: "Le Lethé de Plutarque". REA. 46, 1964, 22-32.
- Id. Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Paris 1977.
- Vogel, C.J. de: Greek Philosophy. Leiden 1969.
- Volkman, R.: Leben, Schriften und Philosophie des Plutarchos von Chaeronea. Berlin 1869-73.
- Wasser, : "Daimon" RE. 4, 2, 2010-2012.

- Waszink, J.H.: "Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Chalcidius und ihre Quellen". Mnemosyne 9, tertia series 1940-41.
- Wellmann, M.: "Erasistratos" RE 6, 1, 333-350.
- Whitaker, J.: "Ammonios on the Delphic E". CQ. 19, 1969, 185-192.
- Wilamowitz - Möllendorf, H. von: "Lese Früchte", Hermes 61, 1926, 291-193.
- Willing, A.: "De Socratis daemone quae antiquis temporibus fuerint opiniones". Comm. phil. Jena 8, 2, 1909.
- Wytttenbach, D.: Lexicon Plutarcheum. Plutarchi Moralia Index Graecitatis.
Hildesheim². 1962.
- Zeller, E.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,
III. Hildesheim². 1963.
- Ziegler, Z.: Plutarch über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung,
Religionsgeschichtliche Schriften. Zürich 1952.
- Id. "Plutarchos von Chaironeia" RE. 21, 636-962.
- Zintzen, C.: "Traumdeutung". D.kl. Pauly 5, 930-931.
- Zucchelli, B.: "Il Περὶ δυνάμεως di Plutarco". Maia 27, 1965,
215-231.

REGISTRO DE PASAJES PLUTARQUEOS CITADOS

Págs.De liberis educandis.

8d IX, n. 41

De audiendis poetis.

16c 272

Quomodo adulescens.

35e I, n. 11 290

Quomodo adulator.

61c IX, n. 23

De profectibus in virtute.

82f 255

83a 255

83b 256, 277.

83c 256, 273.

83c-d 260

83d-e 257

85d 265

De capienda ex inimicis utilitate.

86b 228

87c 259

De virtute et vitio.

100f 265

100f-101b 258

101b 210

101c-d 210

	<u>Págs.</u>
<u>Consolatio ad Apollonium.</u>	
106f	246
107c	246
107d	246, 247
107e-f	247
108f	247
109a	247
<u>De tuenda sanitate praecepta.</u>	
129b-c	253
129c	V, n. 40 317
133d	IX, n. 22
136	IX, n. 22
<u>De superstitione.</u>	
165b	210
165c	210, 221
165d-e	IX, n. 21
166a	263
166c	264
<u>Septem sapientium convivium.</u>	
158f	267
167b	V, n. 40 317
<u>Quaestiones Romanae.</u>	
281b	III, n. 45 305
282a	III, n. 19 302
<u>Quaestiones Graecae.</u>	
300c	I, n. 8 289

Págs.De Iside et Osiride.

354b		260
359d	II, n.35	297
360c		101
360e		52,101
360f		52
361a	V, n. 68	321
361b		101
361e	V, n. 56	319
362a-b	I, n. 13	291
"	I, n. 16	291
363c	I, n. 31	292
370c	I, n. 8	289
372d	III, n. 16	302
373f		159
373f-374		158
379f	IV, n. 7	308
382d	III, n.45	305
383e	IX, n. 8	341
384a	IX, n. 8.	341

De E apud Delphos.

384d	IX, n. 32	
389e	V, n. 42	317
390c	V, n. 39	317
390e-f	V, n. 41	317
390f		154
390f	VI, n. 14	324
391d	V, n. 42	317
394a	I, n. 14	291

Págs.De Pythiae oraculis.

404f	V, n. 46	317
406b	V, n. 76	322

De defectu oraculorum.

410a	V, n. 1	313
410b	V, n. 18	314
412e		103
413a		103
413b		210
413c		103
414f	V, n. 23	314, 315
415b		123
415b-c	V, n. 5	318
"	V, n. 27	315
415c		130
415c	V, n. 64	320
416c		107
"	V, n. 30	316
416d		127
416e	III, n. 16	302
"	III, n. 63	307
"	III, n. 66	320
417b		52, 209
"	III, n. 24	303
"	V, n. 31	316
417c	V, n. 32	316
417c-d		101
417e	V, n. 68	321
418b	V, n. 33	316
418d		107
418e		103
"	V, n. 34	316

		<u>Págs.</u>
418 f -419a	V, n. 67	321
419a		108
419b	V, n. 35	316
420a	III, n. 11	301
420b	V, n. 36	316
420d-e		109
422c		110
423B		111
428B		112
428c-d	VII, n. 32	329
429c	VII, n. 40	331
429e-f		112
"	VI, n. 14	324
430e		128
431a		112
431b-c	V, n. 58	319
431c-d		125
431e	V, n. 57	319
431e-f	V, n. 72	322
432c		270
"c	V, n. 46	317
"	V, n. 73	322
432d-e	III, n. 45	305
432d	V, n. 46	317
432e	V, n. 74	322
432e	V., n. 46	317
433e		140
433c		141
433d-e		140
433e		116
434c		114
435b		117

	<u>Págs.</u>
435f	118
436a	117
436d-e	V, n. 50
436e	V, n. 51
437d	119
437e	119, 261, 271
437e	I, n. 13
437f	119, 261
 <u>De virtute morali.</u>	
440d-444d	150
441b	221 bis.
441b-c	VI, n. 9
441c-442c	150
441d	218
441d	III, n. 24
441f	V, n. 41
"	VII, n. 41
442b	VI, n. 12
"	IX, n. 12
442d	209
443c-d	205
443d	206, 207, 223, 225, 228, 230, 232.
444b	209, 224.
444c	224, 233
444d-452	150
444e-f	225
445b	228
445c	209
446f	213
446f	VII, n. 42
447a	213, 228
447b	214, 215

	<u>Págs.</u>
447d	228
448b	228
449a-b	220, 228
449b-c	215
449d	214
450f	229
451a	222
451c	228, 229
452a	150, 228
452b	228
452c	228
452d	228

De cohibenda ira.

456f	220
459b	IX, n. 23
462f	210, 220

De tranquillitate animi.

465a	210
465b	210
465c	210
468b	228
468c	210
474c	210

De amore prolis.

497d	210
------	-----

De fraterno amore.

481d	228
------	-----

	<u>Págs.</u>
<u>Animine an corporis affectiones sint peiores.</u>	
500d	219
500f	219
501a	219, 220.
501c	219
501d	220, 230
501e	220
<u>De gamulitate.</u>	
502e	211
<u>De curiositate.</u>	
515b	223
515c	222
515e IX, n. 26	339
<u>De vitioso pudore.</u>	
528d	222
529d	223
535c	210
<u>De invidia et odio.</u>	
537e	211, 222
<u>De sera numinis vindicta.</u>	
548a I, n. 1	288
550d VII, n. 16	326
555a	259
560a-b	2, 3
560a-b III, n. 55	306
560c-d III, n. 55	306
560f III, n. 55	306

		<u>Págs.</u>
561a	III, n. 43 y 55	304 y 306
563b		4
563e		2
563f		23, 31
563f	I, n. 4	288
563f	II, n. 12	294
564a		23, 305
564a	II, n. 41	299
564b		24, 54, 66.
564b	IV, n. 29	310
564c		209
"	II, n. 38	298
"	Ap. n. 10	312
"	III, n. 52	306
564d	II, n. 7	294
564e	III, n. 46	305
564f		66
565a	IV, n. 7	308
565b	I, n. 9	289
565c	IV, n. 8	308
565d	III, n. 46	305
"	IV, n. 7	308
565e		1, 9, 66
565c-f	II, n. 34	297
565e	IV, n. 24	310
565f		8
566a		11, 25, 208
"	I, n. 15	291
"	III, n. 57	306
"	Ap. n. 7	312

		<u>Págs.</u>
566b	I, n. 25	292
"	II, n. 14	294
566c	I, n. 26	292
"	IX, n. 37	
566d	II, n. 39	298
"	IV, n. 10	308
"	Ap. n. 10	312
566d-e	IV, n. 32	310
566f		23
567a		25, 208
567a-b	IV, n. 11	309
567b		24
567c		20, 24
"	IV, n. 27	310
567d		24
567e-f	IV, n. 7	308
567f		20
"	IV, n. 15	309
568a	II, n. 40	299
568c	III, n. 61	307
<u>De fato.</u>		
568e	II, n. 29	297
"	III, n. 61	
<u>De genio Socratis.</u>		
579f		272
582a		279
584e		222, 223
585e		272
588d		272
"	IX, n. 21	
589f		274

	<u>Págs.</u>
590a	31, 274
590b	32
" IV, n. 2 y 3	308
590c II, n. 5	294
" II, n. 12	295
590c IV, n. 16	309
590f	9, 66
" II, n. 15	294
" IV, n. 1	308
" IV, n. 26	310
591a	36
" IV, n. 31	310
591b I, n. 10	290
" III, n. 61	307
591c	9, 35, 66
" III, n. 17	302
" IV, n. 2, 3, 8	308
591d	209
" II, n. 43	299
" III, n. 16	301
" IV, n. 12	309
591d-e	53
591e III, n. 21	303
591f Ap. n. 10	312
592a	56
" I, n. 6	289
592a-b	66
592c Ap. n. 10	312
" IX, n. 30	
592c-d V, n. 73	322
592e	275
593d II, n. 37	297
593d-e III, n. 43	304

	<u>Págs.</u>
593e V, n. 72	322
593f - 594a III, n. 43	304
595 ss	74
 <u>Consolatio ad uxorem.</u>	
611d-e	22
611f II, n. 32	297
 <u>Quaestiones convivales.</u>	
III, 6,3 I, n. 3	288
III, 5,652c	239, 243, 244
III, 8,656f	244
III, 8,657a IX, n. 8	341
IV, 2, 665e	242
" " 666a-b	243
" " 666c	243
V, 7,681b IX, n. 26	339
V, 7,681e	228
V, 7,681f IX, n. 26	339
VI, 686b	240
VII, 5, 705b I, n. 14	291
" 731b	210
VIII, 10,734e-f	277
734e-735c	278
737b-c	252
745b-c II, n. 18b	297
938f III, n. 60	307
 <u>Amatorius</u>	
758b	247
758e	139
766b	9

		<u>Págs.</u>
<u>Praecepta gerendae reipublicae.</u>		
822c	IX, n. 8	341
<u>De facie</u>		
941b	III, n. 12	301
942a	IX, n. 37	
942b		48, 50
"	III, n. 14	301
942c	III, n. 15	301
942d	III, n. 9	300
942f		67
"	II, n. 25	296
942f-943a	III, n. 62	307
943a		87
943a	II, n. 38	298
943a	IV, n. 13	309
943a	VII, n. 51	333
943a-b	VII, n. 50	332
943b	Ap. n. 8	312
943c	IV, n. 22	310
"	IV, n. 30	310
"	Ap. n. 8	312
943c-d		67
943d		52, 92, 208
"	III, n. 33	304
"	IV, n. 17	309
943e	IV, n. 18	309
944b		69
"	IV, n. 23	310
"	IV, n. 28	310
944c	V, n. 63	320
944e	IV, n. 4	308

	<u>Págs.</u>
944f	60
" IV, n. 19	309
944f-945a	209
945a	179
945a I, n. 25	293
945a IV, n. 21	309
945b	54, 292 (I, n. 26) 308 (IV, n.9)
945c II, n. 30	297
" III, n. 59	307
945d	67, 76
" III, n. 63	307
<u>De sollertia animalium.</u>	
961d VII, n. 42	331
" VIII, n. 9	336
975d VII, n. 41	331
<u>De esu carniū.</u>	
998c-d IV, n. 7	308
999b IV, n. 7	308
<u>Quaestiones Platonicae</u>	
1000f	200
1001b V, n. 51	318
1002c VII, n. 21	327
1002f	201
1004c I, n. 5	288
1006d VII, n. 41	331
1007e	224
1009a	224
1009b	225

	<u>Págs.</u>
<u>De anima procreatione in Timaeo.</u>	
1012b VI, n. 11	324
1012b VII, n. 7	325
1012d VII	163
" VII, n. 26	328
1012f VII, n. 26	328
1013a	164
1013b	164
1013c	164
1013c-d	177
1013d	177
1013d VII, n. 37	330
1013c	181
"	202
1014a	166
1014b	167
1014c	167, 168, 172
1014e	168, 172, 201
1014f VII, n. 53	334
1015b	169
1015d-e	198
1015e	170, 172
1016a	172
1016c	172
1016d	171
1016d-f	182
1017a	171, 172
1017a-b	172
1017b	164, 165, 171
1017c	159
1022e	173
1022f-1023a	200
1023b	174
1023c	174, 178

		<u>Págs.</u>
1023d		177
1023e		177
1024b		179
1024c		180
1024c-d		183
1024d		180, 186, 202
1024d	VII, n. 23	329
1024d-e		172
1024e		179, 180, 181
1025a-b		183
1025d		186, 213
"	V, n. 41	317
"	VII, n. 41	331
"	VII, n. 42	331
1025d-c		160, 195
1025e	VII, n. 46	332
1025f		189
1026a		189
1026a-b		190
1026c		193
1026c-e		196, 198
1026d		193, 197
1026d-e		160
1026d-e	VII, n. 48	332
1026e		198
1028g	V, n. 42	317

Stoic.rep.

1052f	IV, n. 18	309
1053b	I, n. 25 bis	293

Págs.De communibus notitiis.

1784d	II, n. 5	294
-------	----------	-----

Non pose suaviter vivi secundum Epicurum

1089b		259
-------	--	-----

1105b		207
-------	--	-----

1105c-d	III, n. 43	304
---------	------------	-----

Adversus Colotem.

1122d	IX, n. 15	337
-------	-----------	-----

1123a-b		261
---------	--	-----

1123b-c	V, n. 36	316
---------	----------	-----

"	IX, n. 20	316
---	-----------	-----

An recte dictum sit latentes esse vivendum.

1128c	IX, n. 26	339
-------	-----------	-----

1130	III, n. 45	305
------	------------	-----

De anima.

frag. 177	I, n. 15	291
-----------	----------	-----

	II, n. 32	297
--	-----------	-----

	III, n. 57	306
--	------------	-----

	Ap.	90 ss.
--	-----	--------

Frag. 178	IX, n. 17	
-----------	-----------	--

	IX, n. 21	
--	-----------	--

	Ap.	92 ss.
--	-----	--------

De libidine et aegritudine.

p. 55 2 P		234
-----------	--	-----

p. 77 Ziegler, Pohlenz		222
------------------------	--	-----

FE DE ERRATAS

Capítulo I

Págs.	léase	Línea
9	κάτω δεικνον	1

Capítulo II

39	sino <u>ante</u> carencia	24
----	---------------------------	----

Capítulo III

56	<u>De sera</u>	23
57	en <u>después de</u> aunque	3

Capítulo IV

68	por <u>después de</u> guía	22
----	----------------------------	----

Capítulo V

107	atribuida <u>ante</u> al abandono	15
	de <u>ante</u> Empédocles	29
112	para <u>en lugar de</u> a	3

Capítulo VI

155	sino <u>en lugar de</u> si	7
-----	----------------------------	---

Capítulo VII

157	temprana de sus otros hermanos, incluida la	5
172	caracteriza	10
176	sus elementos	15

Capítulo VIII

Págs.	léase	Línea
206	de la <u>ante</u> <u>psyche</u>	5
211	contraherent	14
213	incluyendo <u>καὶ κρίσει</u> después de <u>εἶναι</u>	13
214	<u>ὁ δὲ πρῶτον</u>	13

Capítulo IX

239	<u>incluyendo</u> el sueño con los humores, el <u>πνεῦμα</u> y asimismo <u>tras relacionado</u>	12
252	<u>suprimiendo la repetición</u> : Inversamente....	18-19
253	ensueños	13
261	en la	4
263	Los esclavos pueden	8
268	menos para	3
274	recurrido a tal procedimiento para narrarnos la visión	12
279	<u>κληδών</u>	30

NOTAS CAPITULO I

Línea

Págs. léase

- 288 n.4 el texto griego ὡς περ... después de
 "como un solo ojo" y el texto griego τὴν ψυχὴν κτλ.
después de "navegaba suavemente
 como un barco". 4-5
- n.5 σφαιρωθεῖσαν 15
- 289 Antípatro 3
- introduciendo que entre sugirieron y
 la parte 6

NOTAS AL CAPITULO II

- 296 n.26 Neoplatonischen
- 298 la 32

NOTAS AL CAPITULO III

- 306 n.53 añadiendo Véase al final de 2
- n.54 "divinisation" 4

NOTAS AL CAPITULO V

- 321 n.67 δόξη 4

NOTAS AL CAPITULO VII

- 325 n.5 incluyendo de ante R.M. 5
- n.6 Πλουτάρχου 4
- συνέχειαν 5

326	n.13	Platonismus	5
328	n.24	Existenz	4
	n.25	Timaiosdeutung	3
		wenngleich	4
		auch	8

NOTAS AL CAPITULO IX

344	n.30	"De la catalepsie....	2
-----	------	-----------------------	---

